

فقہی مقالات



جلد اول

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی رحمہ اللہ

کرنسی کی قوت خرید

کاغذی نوٹ اور کرنسی کا حکم

قسطوں پر خرید و فروخت

مغربی ممالک کے چند جدید مسائل

حقوق مجردہ کی خرید و فروخت

اسلامی بینکنگ کے چند مسائل

شیرز کی خرید و فروخت

مہما املا پبلشرز

فقہی مقالات

۱

شیخ الحدیث مولانا مفتی محمد تقی عثمانی مدظلہم العالی



ترجمہ و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

مقالات	:	حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم
ترجمہ و ترتیب	:	مولانا عبداللہ میمن صاحب
تاریخ اشاعت	:	2011/
با اہتمام	:	محمد مشہود الحق کلیانوی : 0313-9205497
ناشر	:	میں اسلامک پبلشرز
جلد	:	1
قیمت	:	= / روپے
حکومت پاکستان کاپی رائٹس رجسٹریشن نمبر:		

ملنے کا پتہ

- ☆ میں اسلامک پبلشرز، کراچی۔ 0322-241 88 20
- ☆ مکتبہ دارالعلوم، کراچی ۱۴۔ ☆ مکتبہ رحمانیہ، اردو بازار، لاہور۔
- ☆ دارالاشاعت، اردو بازار، کراچی۔
- ☆ ادارۃ المعارف، دارالعلوم، کراچی ۱۴۔
- ☆ مکتبہ معارف القرآن، دارالعلوم، کراچی ۱۴۔
- ☆ کتب خانہ اشرفیہ، قاسم سینٹر، اردو بازار، کراچی۔
- ☆ مکتبہ العلوم، سلام کتب مارکیٹ، بنوری ٹاؤن، کراچی۔
- ☆ مکتبہ عمر فاروق، شاہ فیصل کالونی، نزد جامعہ فاروقیہ، کراچی۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

”نقصی مقالات“ کی جلد اول آپ کے ہاتھ میں ہے۔ در حقیقت یہ وہ مقالات ہیں جو حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم العالی نے ”اسلامی فقہ اکیڈمی“ کے لئے عربی زبان میں تحریر فرمائے تھے، ابتداءً یہ مقالات اسلامی فقہ اکیڈمی کے مجلے میں شائع ہوئے اور پھر کتابی شکل میں ”مکتبہ دارالعلوم کراچی ۱۳“ نے ”بحوث فی قضا یا الفقہیۃ المعاصرة“ کے نام سے شائع کئے۔

چونکہ یہ مقالات ایسے مفید موضوعات پر لکھے گئے ہیں جن پر واقفیت حاصل کرنے کی ضرورت علماء اور طلباء کے علاوہ عام لوگوں کو بھی پیش آتی رہتی ہے، چنانچہ عوام بھی ان موضوعات سے واقفیت حاصل کرنے کے لئے علماء سے بار بار سوال کرتے رہتے ہیں مگر چونکہ یہ مقالات عربی زبان میں لکھے گئے تھے۔ اس لئے عوام کے لئے ان سے براہ راست استفادہ کرنا مشکل تھا۔ اس لئے احقر نے اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم اور توفیق سے کئی سال پہلے ان مقالات کا ترجمہ شروع کر دیا تھا۔ اب الحمد للہ چند مقالات کا ترجمہ مکمل ہو چکا ہے ان میں بعض پر خود حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم نے اپنا قیمتی وقت نکال کر نظر ثانی فرمائی ہے اور بعض مقالات پر حضرت مولانا محمود شرف صاحب مدظلہم نے اپنا قیمتی وقت نکال کر نظر ثانی فرمائی ہے۔ البتہ ایک مقالہ، یعنی ”حقوق مجردہ کی خرید و فروخت“ اس کا ترجمہ میرا کیا ہوا نہیں ہے بلکہ ہندوستان ایک عالم مولانا فتیس احمد بستوی صاحب مدظلہم نے کیا ہے، البتہ میں نے اس کی ترتیب جدید دی ہے۔

اسی طرح ”شیرز کی خرید و فروخت“ مقالہ نہیں ہے، بلکہ یہ حضرت مولانا مہ قلام کا ایک خطاب ہے۔ جو آپ نے جامع مسجد بیت المکرم میں ہونے والے ایک تجلّی سینیئر میں فرمایا تھا اور بعد میں اس کو قلم بند کر لیا گیا، اور اس پر حضرت مولانا مہ قلام نے خود نظر ثانی فرمائی ہے۔

اللہ تعالیٰ اس کو قبول فرمائے اور اس کام میں اخلاص عطا فرمائے اور دنیا و آخرت میں اس کی بہترین جزا عطا فرمائے۔ آمین

محمد عبداللہ مبین

دارالعلوم کراچی ۱۴

۱۵/۵/۴



۱. جمالی فہرست

۱۱	۱..... کانغی نوٹ اور کرنسی کا حکم
۴۷	۲..... کرنسی کی قوت خرید
۷۹	۳..... قسطوں پر خرید و فروخت
۱۲۹	۴..... شیرز کی خرید و فروخت
۱۵۷	۵..... حقوق مجرہ کی خرید و فروخت
۲۲۹	۶..... مغربی ممالک کے چند جدید مسائل
۲۶۷	۷..... اسلامی بینکنگ کے چند مسائل

فہرست مضامین

صفحہ

عنوان

① کاغذی نوٹ اور کرنسی کا حکم

۱۳	۱..... کاغذی نوٹ اور کرنسی کا حکم
۱۲	۲..... نوٹوں کی فقہی حیثیت
۱۵	۳..... دنیا کے کرنسی نظام میں انقلابات اور تبدیلیاں
۲۶	۴..... زیر بحث مسئلہ میں اہل رأے
۲۰	۵..... کرنسی نوٹ اور ذکوۃ
۳۱	۶..... نوٹوں کا نوٹوں سے تبادلہ
۳۱	۷..... ملکی کرنسی نوٹوں کا آپس میں تبادلہ
۳۵	۸..... اس مسئلہ میں راج اور مفتی بہ قول
۳۸	۹..... مختلف ممالک کے کرنسی نوٹوں کا آپس میں تبادلہ
۴۱	۱۰..... بغیر قبضہ کے کرنسی کا تبادلہ
۴۳	۱۱..... حواشی

② کرنسی کی قوت خرید اور ادائیگیوں پر اس کے شرعی اثرات

۵۲

۱..... قرضوں کو قیٹوں کے اشلایہ سے منسلک کرنا

۵۹	۲ قیمتوں کا اشدیہ وضع کرنے کا طریقہ اور کرنسی کی قیمت کے تعین میں اس کا استعمال
۶۳	۳ اشدیہ میں درج شدہ اشیاء کی تعین
۶۳	۴ اشیاء کے وزن (اہمیت) کی تعین
۶۴	۵ اشیاء کی قیمت کا تعین
۶۶	۶ سکوں کی قیمت کی ادائیگی میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک
۶۹	۷ کرنسی کی منسلبت اور برابری میں عرف کا اعتبار
۷۴	۸ اجرتوں کا قیمتوں کے اشدیہ سے ربط و تعلق
۷۸	۹ حواشی

۳) قسطوں پر خرید و فروخت

۸۲	۱ قسطوں پر خرید و فروخت
۸۲	۲ قسطوں پر بیع کی حقیقت
۸۲	۳ مدت کے مقابلے میں قیمت زیادہ کرنا
۸۴	۴ دو قیمتوں میں سے کسی ایک کی تعین شرط ہے
۸۵	۵ ثمن میں زیادتی جائز ہے منافع کا مطالبہ جائز نہیں
۸۶	۶ دین کی توثیق اور اس کی قسمیں
۸۶	۷ رهن کا مطالبہ کرنا
۸۷	۸ ادائیگی کی گدائی کے حصول کے لئے بائع کا مبیع کو مجبوس کر لینا
۹۲	۹ الرهن السائل Floating Mortgage
۹۵	۱۰ گدائی دینے پر اجرت کا مطالبہ کرنا

- ۹۸ ۱۱ بل آف ایکسپیج کے ذریعہ دین کی توثیق
- ۱۰۰ ۱۲ تعجل کے مقابلے میں دین کا کچھ حصہ چھوڑ دینا
- ۱۰۸ ۱۳ فوری ادائیگی والے دیون میں "ضع و تعجل" کا اصول نافذ کرنا
- ۱۱۴ ۱۴ تعجل کی صورت میں بلا شرط کے دین کا کچھ حصہ چھوڑ دینا
- ۱۱۴ ۱۵ مرابحہ موجدہ میں "ضع و تعجل" کا اصول
- ۱۱۸ ۱۶ کسی قسط کی ادائیگی میں کوتاہی کرنے سے مہلت ختم کر دینا
- ۱۲۰ ۱۷ اداء دین میں بل مثل کے نقصان کا عوض مقرر کرنا
- ۱۸ دیون کی موت سے قرض کی ادائیگی کی مہلت کا خاتمہ

(۴) شیرز کی خرید و فروخت

- ۱۲۱ ۱ شیرز کی ابتداء
- ۱۲۲ ۲ شیرز کی حقیقت کیا ہے؟
- ۱۳۳ ۳ نئی کمپنی کے شیرز کا حکم
- ۱۳۳ ۴ خرید و فروخت کی حقیقت
- ۱۳۴ ۵ چار شرطوں کے ساتھ خرید و فروخت جائز ہے
- ۱۳۴ ۶ پہلی شرط
- ۱۴۲ ۷ دوسری شرط
- ۱۴۵ ۸ یہ سود ہو جائے گا
- ۱۴۹ ۹ تیسری شرط
- ۱۵۰ ۱۰ چوتھی شرط
- ۱۵۱ ۱۱ شیرز خریدنے کے دو مقصد

صفحہ

عنوان

۱۵۱	۱۲..... شیرز اور کپٹل گین
۱۵۱	۱۳..... ڈیفنس برابر کرنا شہ بازی ہے
۱۵۲	۱۴..... شیرز کی ڈیلیوری سے پہلے آگے فروخت کرنا
۱۵۲	۱۵..... شیرز کا قبضہ
۱۵۲	۱۶..... رسک کی منتقلی کافی ہے
۱۵۲	۱۷..... "بدلہ" کا سودا جائز نہیں
۱۵۵	۱۸..... شیرز پر زکوٰۃ کا مسئلہ
۱۵۶	۱۹..... خلاصہ

حقوق مجروحہ کی خرید و فروخت (۵)

۱۶۰	○..... حقوق مجروحہ کی قسمیں
۱۶۲	○..... حقوق شریعہ
۱۶۲	○..... حقوق ضروریہ
۱۶۲	○..... حقوق اصلہ
۱۶۶	○..... حقوق عرفہ
۱۶۶	○..... اشیاء سے انتفاع کا حق
۱۶۸	○..... مختلف حقوق
۱۶۸	○..... بیع کی تعریف
۱۶۹	○..... شوائع کا مذہب
۱۷۱	○..... حنابلہ کا مذہب
۱۷۷	○..... مالکیہ کا مذہب
۱۷۹	○..... ملی کی تعریف
۱۸۲	○..... احناف کے نزدیک حق مرور کی بیع

صفحہ

عنوان

- ۱۸۷ حق شرب کی بیچ ○
- ۱۹۱ اس نوع کے احکام کا خلاصہ ○
- ۱۹۲ حق اسبقیت ○
- ۱۹۸ حق عقد ○
- ۱۹۸ بل کے بدلے میں وغلاف سے دست برداری کا مسئلہ ○
- ۲۰۷ مکانوں اور دکانوں کی پگیزی ○
- ۲۱۷ مروجہ پگیزی کا متبادل ○
- ۲۱۸ حقوق کا عوض لینے کے بارے میں احکام شرعیہ کا خلاصہ ○
- ۲۱۹ تجارتی نام اور ٹریڈ مارک کی بیچ ○
- ۲۲۲ تجارتی لائسنس ○
- ۲۲۳ حق ایجاد اور حق اشاعت ○

⑥ مغربی ممالک کے چند جدید مسائل

- ۲۳۱ ۱۔ غیر مسلم ملک میں رہائش اختیار کرنا
- ۲۳۵ ۲۔ غیر مسلم ملک میں اولاد کی تربیت کا مسئلہ
- ۲۳۶ ۳۔ مسلمان عورت کا غیر مسلم مرد سے نکاح
- ۲۳۸ ۴۔ مسلمان میت کو غیر مسلموں کے قبرستان میں دفن کرنا
- ۲۳۶ ۵۔ مسجد کو بیچنے کا حکم
- ۲۳۸ ۶۔ شرعی محرم کے بغیر سفر کرنا
- ۲۳۹ ۷۔ غیر مسلم ملک میں عورت کا تنہا قیام کرنا
- ۲۳۹ ۸۔ جن ہوٹلوں میں شراب اور خنزیر کی خرید و فروخت ہوتی ہو، ان میں ملازمت کا حکم
- ۲۵۳ ۹۔ ”الکحل“ ملی ہوئی دواؤں کا حکم

- ۱۰..... جیلیٹین استعمال کرنے کا حکم ۲۵۵
- ۱۱..... مسجد میں شادی بیاہ کی تقریبات ۲۵۶
- ۱۲..... عیسائیوں کے نام رکھنا ۲۵۶
- ۱۳..... کچھ عرصے کے لئے نکاح کرنا ۲۵۶
- ۱۴..... عورت کا بیٹا سنگھار کے ساتھ ملازمت پر جانا ۲۵۹
- ۱۵..... عورت کا اجنبی مردوں سے مصافحہ کرنا ۲۵۹
- ۱۶..... نماز کی ادائیگی کے لئے گرجوں کو کرایہ پر لینا ۲۵۹
- ۱۷..... لیل کتاب کے ذبیحے کا حکم ۲۶۱
- ۱۸..... شرعی منکرات پر مشتمل تقریبات میں شرکت ۲۶۱
- ۱۹..... مسلمان کے لئے غیر مسلم حکومت کے اداروں میں ملازمت کرنا ۲۶۲
- ۲۰..... مسلمان انجینئر کے لئے چرچ اور گرجے کا ڈیزائن اور نقشہ تیار کرنا ۲۶۲
- ۲۱..... چرچ کے لئے چندہ دینا ۲۶۲
- ۲۲..... شوہر کی حرام آمدنی کی صورت میں بیوی بچوں کے لئے حکم ۲۶۲
- ۲۳..... بینک کے توسط سے جائیداد وغیرہ خریدنا ۲۶۲

۷۔ اسلامی بینکنگ کے چند مسائل

- ۱..... بینک کا قرض کی فراہمی پر آنے والے اخراجات کو ”سروس چارج“ کے نام سے وصول کرنا ۲۶۹
- ۲..... بینک کا اپنے گاہک کو مشینری کرایہ پر دینے کا معاملہ کرنا ۲۷۷
- ۳..... بینک کا اپنے گاہک سے ادھار بیع کا معاملہ کرنا ۲۸۹
- ۴..... بینک کا اپنے رکن مملکت کو قسطوں پر اشیاء فروخت کرنا ۲۹۳
- ۵..... غیر مسلم مملکت کے عالمی بینکوں سے حاصل ہونے والے سود کو تصرف میں لانا ۲۹۴
- ۶..... ”لیئر آف کریڈٹ“ جاری کرنے پر بینک کا اجرت یا کمیشن وصول کرنا ۲۹۸

کاغذی نوٹ اور کرنسی کا حکم

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم


ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

نَحْمَدُكَ وَنُصَلِّيْ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ

"لَا اِيْمَانَ لِمَنْ لَا اِمَانَةَ لَهُ"
(مسند احمد)

یعنی جس کے اندر امانت نہیں، اس کے اندر ایمان بھی نہیں۔

کانغذی نوٹ

اور

کرنسی کا حکم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد خاتم النبيين وعلى آله
واصحابه الطاهرين وعلى كل من تبعهم باحسان الى يوم الدين

نوٹوں کی فقہی حیثیت

کانغذی نوٹوں کے احکام کا بیان اس کی تمام تفصیلات اور جزئیات کے ساتھ شروع
کرنے سے پہلے ان نوٹوں کی حقیقت کو جاننا ضروری ہے کہ کیا یہ کسی قرض کے وثیقے
ہیں؟ یا عرنی ثمن ہیں؟

جن لوگوں کی رائے یہ ہے کہ یہ کانغذی نوٹ مالی دستاویز اور سند ہیں ان کے
نزدیک یہ نوٹ اس قرض کی سند ہے جو اس کے جاری کرنے والے (بینک) کے ذمہ
واجب ہے، لہذا اس رائے اور خیال کے مطابق یہ نوٹ نہ تو ثمن ہیں نہ مال، بلکہ نوٹ
اور وثیقے سے عبارت ہے جو مدیون نے دائن کو لکھ کر دے دیا ہے تاکہ جب وہ چاہے
اس کے ذریعے اپنے دین پر قبضہ کر لے، اس لئے ان حضرات کی رائے میں جو شخص بھی

یہ نوٹ کسی دوسرے کو دے گا، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہو گا اس نے مال دیا ہے، بلکہ یہ اپنے مال کا حوالہ اس مقروض (بینک) پر کر رہا ہے جس نے یہ نوٹ بطور سند جاری کئے ہیں۔ اس لئے اس پر نقص اعتبار سے وہی احکام جاری ہوں گے، جو ”حوالہ“ پر جاری ہوتے ہیں۔ لہذا دوسرے کا حق ان نوٹوں کے ذریعے ادا کرنا وہاں جائز ہو گا جہاں حوالہ جائز ہوتا ہے اور اگر یہ نوٹ سونے یا چاندی کی دستاویز اور سند ہیں (یعنی اگر ان کی پشت پر بینک میں سونا یا چاندی ہے) تو اس صورت میں ان نوٹوں کے ذریعہ سونا، چاندی خریدنا جائز نہیں ہو گا۔ اس لئے کہ سونے کا سونے سے تبادلہ کرنا یا چاندی کا چاندی سے تبادلہ کرنا ”بیع صرف“ ہے۔ اور ”بیع صرف“ میں مبیع اور ثمن دونوں کا مجلس عقد میں قبضہ کرنا شرط ہے۔ لہذا اگر نوٹوں کے ذریعہ سونا چاندی خریدی تو صرف ایک طرف سے قبضہ پایا گیا۔ دوسری طرف سے قبضہ نہیں پایا گیا۔ اس لئے کہ خریدار نے تو سونے پر قبضہ کر لیا لیکن دوکاندار نے سونے کے قرض کی سند پر قبضہ کیا، سونے پر قبضہ نہیں کیا۔ لہذا جب ”بیع صرف“ کے جائز ہونے کے لئے مجلس عقد ہی میں دونوں طرف سے قبضہ کرنے کی شرط نہیں پائی گئی تو یہ بیع شرعاً جائز ہوگی۔

اسی طرح اگر کوئی مالدار شخص اپنی زکوٰۃ کی ادائیگی کے لئے یہ کھنڈی نوٹ کسی فقیر کو دے، تو جب تک وہ فقیر ان نوٹوں کے بدلے میں اس سونے یا چاندی کو بینک سے وصول نہ کر لے جس کی یہ دستاویز ہے، یا جب تک وہ ان نوٹوں کے ذریعہ کوئی سلن نہ خرید لے، اس وقت تک اس مالدار شخص کی زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ اور اگر استعمال کرنے سے پہلے یہ نوٹ فقیر کے پاس سے برباد یا ضائع ہو جائیں، تو وہ مالدار شخص صرف وہ نوٹ فقیر کو دینے سے زکوٰۃ کی ادائیگی سے بری الذمہ نہیں ہو گا۔ اب اس کو دوبارہ زکوٰۃ ادا کرنی پڑے گی۔

اس کے برخلاف دوسرے حضرات فقہاء کی رائے یہ ہے کہ اب یہ نوٹ بذات خود ثمن عربی بن گئے ہیں۔ اس لئے جو شخص یہ نوٹ ادا کرے تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے مال اور ثمن ادا کیا ہے۔ ان نوٹوں کی ادائیگی سے دین کا حوالہ نہیں سمجھا جائے گا۔ لہذا اس رائے کے مطابق ان نوٹوں کے ذریعہ زکوٰۃ فی الفور ادا ہو جائے گی اور ان کے ذریعہ سونا چاندی خریدنا بھی جائز ہو گا۔

لہذا کٹھنڈی نوٹ اور مختلف کرنسیوں کے احکام بیان کرنے سے پہلے نوٹوں کے بارے میں مذکورہ بالا دو آراء میں سے کسی ایک رائے کو فقہی نقطہ نظر سے تسخیم کر لینا ضروری ہے۔

چنانچہ اس موضوع پر کتب فقہ اور معاشیات کی کتابوں کا مطالعہ کرنے کے بعد میرے خیال میں ان نوٹوں کے بارے میں دوسری رائے زیادہ صحیح ہے۔ وہ یہ کہ نوٹ اب عربی ٹمن بن گئے ہیں اور اب یہ حوالے کی حیثیت نہیں رکھتے ہیں۔

دنیا کے کرنسی نظام میں انقلابات اور تبدیلیاں

قدیم زمانے میں لوگ اشیاء کا تبادلہ اشیاء (Barter) کے ذریعہ کرتے تھے۔ یعنی ایک چیز دے کر اس کے بدلے دوسری چیز لیتے تھے۔ لیکن اس طرح کے تبادلے میں بہت سے نقائص اور مشکلات تھیں اور ہر جگہ ہر وقت اس طریقہ پر عمل کرنا دشوار ہوتا تھا۔ اس لئے آہستہ آہستہ یہ طریقہ متروک ہو گیا۔ (۱)

اس کے بعد ایک اور نظام جاری ہوا۔ جسے ”زر بضاعتی کا نظام“ (Commodity money System) کہا جاتا ہے۔ اس نظام میں لوگوں نے مختلف مخصوص اشیاء کو بطور ٹمن کے تبادلے کا ذریعہ بنایا اور عام طور پر ایسی اشیاء کو تبادلے کا ذریعہ بناتے جو کثیر الاستعمال ہوتی تھیں، مثلاً کبھی اناج اور گندم کو تبادلہ کا ذریعہ بنایا، کبھی نمک کو اور کبھی چمڑے کو، کبھی لوہے وغیرہ کو تبادلہ کا ذریعہ بنایا مگر ان اشیاء کو تبادلہ میں استعمال کرنے میں نقل و حمل کی بہت سی مشکلات پیش آتی تھیں۔ اس لئے جیسے جیسے آبادی بڑھتی گئی اور لوگوں کی ضروریات میں اضافہ ہونے لگا اور تبادلہ بھی پہلے کے مقابلے میں زیادہ ہونے لگا تو لوگوں نے سوچا کہ تبادلہ کا جو طریقہ ہم نے اختیار کیا ہوا ہے اس میں تو بہت سی مشکلات ہیں۔ لہذا تبادلہ کا کوئی ایسا طریقہ ہونا چاہئے جس میں نقل و حمل کم سے کم ہو جائے اور اس پر لوگوں کا اعتماد بھی زیادہ ہو۔

آخر کلاتیرے مرحلہ میں جا کر لوگوں نے سونے چاندی کو تبادلہ کا ذریعہ بنایا، اس لئے کہ یہ دونوں قیمتی دھاتیں ہیں اور چاہے یہ زیور کی شکل میں ہوں، یا برتن کی شکل

میں، بہر حال ان کی اپنی ذاتی قیمت بھی تھی اور اس کی نقل و حمل اور ذخیرہ اندوزی بھی آسان تھی، حتیٰ کہ ان دونوں قیمتی دھاتوں نے اشیاء کی قیمتوں کے لئے ایک پیمانہ کی حیثیت اختیار کر لی۔ اور تمام ممالک اور شہروں میں لوگ ان دھاتوں پر اعتماد کرنے لگے اس نظام کو ”نظام زر معدنی“ (Metalic Money System) کہا جاتا ہے۔ اس نظام پر بہت سے تغیرات اور انقلابات گزرے ہیں جن کو ہم اختصار کے ساتھ یہاں ذکر کرتے ہیں۔

۱..... ابتداء میں لوگ ایسے سونے چاندی کو بطور کرنسی کا استعمال کرتے جو سائز، ضخامت، وزن اور صفائی کے اعتبار سے مختلف ہوتا تھا۔ کوئی سونا ٹکڑے کی شکل میں ہوتا تھا، کوئی ڈھلے ہوئے برتن اور زیور کی شکل میں ہوتا تھا لیکن تبادلے کے وقت صرف وزن کا اعتبار کیا جاتا تھا۔

۲..... اس کے بعد ڈھلے ہوئے سکوں کا رواج شروع ہو گیا۔ بعض شہروں میں سونے کے ڈھلے ہوئے سکے اور بعض شہروں میں چاندی کے ڈھلے ہوئے سکے رواج پاتے گئے جو ضخامت، وزن اور خالص سونے کے اعتبار سے برابر اور مساوی ہوتے تھے، اور جن پر دونوں طرف مہر ثبت ہوتی تھی۔ جو اس بات کی علامت تھی کہ یہ سکے درست اور تبادلہ کے قابل ہیں اور اس سکے کی ظاہری قیمت (Face Value) جو اس پر لکھی ہوتی تھی وہ اس سونے اور چاندی کی حقیقی قیمت (Gold or Silver Content) کے برابر ہوتی تھی۔ گویا کہ سکے کی شکل میں ڈھلے ہوئے سونے کی قیمت سونے کی اس ڈلی کے برابر ہوتی تھی جو سکے کے ہم وزن ہو۔ اس نظام کو ”معیاری قاعدہ زر“ (Gold Specie Standard) کہا جاتا ہے۔ اس نظام کو سب سے پہلے چینوں نے ساتویں عیسوی قبل مسیح میں رائج کیا تھا۔

اس نظام کے اندر لوگوں کو اس بات کی آزادی تھی کہ وہ چاہیں آپس میں لین دین کے لئے سکے استعمال کریں یا سونے کے ٹکڑے یا سونے کے ڈھلے ہوئے زیورات وغیرہ استعمال کریں اور ملک سے باہر برآمد درآمد کی بھی عام اجازت تھی۔

اور حکومت کی طرف سے یہ عام اجازت تھی جو شخص بھی جس مقدار میں سکے ڈھلوانا چاہے، وہ ڈھال کر دے گی۔ چنانچہ لوگ حکومت کے پاس سونے کے ٹکڑے اور

سونے کی ڈھلی ہوئی دوسری اشیاء لاتے اور حکومت ان کو سکے بنا کر واپس کر دیتی، اور اسی طرح اگر کوئی شخص سکے لا کر اس کو پتھلانے کے لئے کہتا تو حکومت ان سکوں کو پتھلا کر نمزے کی شکل میں اس شخص کو واپس کر دیتی۔

۳..... بعض ممالک نے بجائے ایک دھات کے دو دھات یعنی سونے چاندی دونوں کے سکوں کو کرنسی کے طور پر رائج کیا اور ان دونوں کے آپس کے تبادلے کے لئے ایک خاص قیمت مقرر کر دی اور سونے کو بڑی کرنس کے طور پر اور چاندی کو چھوٹی کرنسی کی حیثیت سے استعمال کیا جانے لگا۔ اس نظام کو ”دو دھاتی نظام“ (Bi - Metallism) کہا جاتا ہے۔

لیکن اس نظام میں دوسری مشکلات پیدا ہو گئیں وہ یہ کہ سونے اور چاندی کے سکوں میں آپس میں تبادلہ کے لئے جو قیمت مقرر کی گئی تھی۔ وہ مختلف شہروں میں مختلف ہو جاتی تھی۔ جس کی بنا پر لوگ کرنسی کی تجارت میں دلچسپی لینے لگے۔ مثلاً امریکہ میں ایک سونے کے سکے کی قیمت پندرہ چاندی کے سکے ہوتی لیکن بعینہ اسی وقت یورپ میں ایک سونے کے سکے کی قیمت چاندی کے ساڑھے پندرہ سکے کے برابر ہوتی اس صورت حل میں تاجر امریکہ سے سونے کے سکے جمع کر کے یورپ میں فروخت کر دیتے تاکہ وہاں سے ان کو زیادہ چاندی حاصل ہو جائے اور پھر وہ چاندی کے سکے امریکہ لا کر ان کو سونے کے سکوں میں تبدیل کر دیتے اور پھر یہ سونے کے سکے دوبارہ جا کر یورپ میں فروخت کر دیتے اور اس کے بدلے چاندی لے آتے۔ لیکن اس تجارت کے نتیجے میں امریکہ کا سونا مسلسل یورپ منتقل ہوتا رہا۔ گویا کہ چاندی کے سکوں نے سونے کے سکوں کو امریکہ سے باہر نکل دیا۔ پھر جب ۱۸۳۳ء میں امریکہ نے سونے اور چاندی کے سکوں کے درمیان اس تناسب کو بدل دیا اور سونے کے ایک سکے کو چاندی کے سولہ سکوں کے مساوی قرار دے دیا تو معاملہ پہلی صورت کے برعکس ہو گیا اور اب سونے کے سکے امریکہ میں منتقل ہونے شروع ہو گئے اور چاندی کے سکے یورپ منتقل ہونے لگے گویا کہ سونے کے سکوں نے چاندی کے سکوں کو امریکہ سے نکل دیا۔

۴..... سکے چاہے سونے کے ہوں یا چاندی کے، اگرچہ سالانہ اور اسباب کے مقابلے میں ان کی نقل و حمل آسان ہے۔ لیکن دوسری طرف ان کو چوری کرنا بھی آسان ہے۔

اس لئے مالداروں کے لئے ان سکوں کی بہت بڑی مقدار کو ذخیرہ کر کے گھر میں رکھنا مشکل ہو گیا۔ چنانچہ وہ لوگ ان سکوں کی بہت بڑی مقدار کو سناڑوں اور صرافوں (Money Changer) کے پاس بطور امانت کے رکھوانے لگے، اور وہ سناڑ اور صراف ان سکوں کو اپنے پاس رکھتے وقت ان امانت رکھنے والوں کو بطور وثیقہ کے ایک کاغذ یا رسید (Receipt) جاری کر دیتے۔ آہستہ آہستہ جب لوگوں کو ان سناڑوں پر اعتماد زیادہ ہو گیا تو یہی رسیدیں، جو ان سناڑوں نے امانت قبول کرتے وقت بطور دستاویز جاری کی تھیں بیچ و شراء میں بطور ثمن کے استعمال ہونے لگیں۔ لہذا ایک خریدار دو کاندرا کو خریداری کے وقت بجائے نقد سکے ادا کرنے کے انہی رسیدوں میں سے ایک رسید اس کو دے دیتا اور دو کاندرا ان سناڑوں پر اعتماد کی بنیاد پر اس رسید کو قبول کر لیتا۔

یہ ہے کاغذی نوٹ کی ابتداء لیکن ابتداء میں نہ اس کی کوئی خاص شکل و صورت تھی، اور نہ ان کی کوئی ایسی قانونی حیثیت تھی جس کی وجہ سے لوگوں کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جاسکے۔ بلکہ اس کے قبول اور رد کرنے کا دار و مدار اس بات پر تھا کہ اسے قبول کرنے والا اس کے بدلے کرنے والے سناڑ پر کتنا بھروسہ رکھتا ہے۔

۵..... جب ۱۷۰۰ء کے اوائل میں بازاروں میں ان رسیدوں کا رواج زیادہ ہو گیا تو ان رسیدوں نے ترقی کر کے ایک باضابطہ صورت اختیار کر لی جسے ”بینک نوٹ“ کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے سویڈن کے اشاک ہوم بینک نے اسے بطور کاغذی نوٹ کے جاری کیا۔

اس وقت جاری کرنے والے بنک کے پاس ان کاغذی نوٹوں کے بدلے میں سو فیصد اتنی مالیت کا سونا موجود ہوتا تھا اور بینک یہ التزام کرتا تھا کہ وہ صرف اتنی مقدار میں نوٹ جاری کرے، جتنی مقدار میں اس کے پاس سونا موجود ہے اور اس کاغذی نوٹ کے حامل کو اختیار تھا کہ وہ جس وقت چاہے بینک جا کر اس کے بدلے میں سونے کی سلاخ حاصل کر لے۔ اسی وجہ سے اس نظام کو ”سونے کی سلاخوں کا معیار“ (Gold Bullion Standard) کہا جاتا ہے۔

۶..... ۱۸۳۳ء میں جب ”بینک نوٹ“ کا رواج بہت زیادہ ہو گیا تو حکومت نے اس کو ”زر قانونی“ (Legal Tender) قرار دے دیا۔ اور ہر قرض لینے والے پر یہ لازم کر

دیا کہ وہ اپنے قرض کے بدلے میں اس نوٹ کو بھی اسی طرح ضرور قبول کرے گا، جس طرح اس کے لئے سونے چاندی کے سکے قبول کرنا لازم ہے۔ اس کے بعد پھر تجارتی بینکوں کو اس کے جاری کرنے سے روک دیا گیا اور صرف حکومت کے ماتحت چلنے والے مرکزی بینک کو اس کے جاری کرنے کی اجازت دی گئی۔

۷..... پھر حکومتوں کو زمانہ جنگ اور امن کے دوران آمدنی کی کمی کی وجہ سے ترقیاتی منصوبوں کی تکمیل میں بہت سی مشکلات پیش آنے لگیں۔ چنانچہ حکومت مجبور ہوئی کہ وہ کانغذی نوٹوں کی بہت بڑی مقدار جاری کر دے جو سونے کی موجودہ مقدار کے تناسب سے زیادہ ہو، تاکہ اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے اسے استعمال کرے۔ اس کے نتیجے میں سونے کی وہ مقدار جو ان جاری شدہ کانغذی نوٹوں کی پشت پر تھی وہ آہستہ آہستہ کم ہونے لگی۔ حتیٰ کہ ابتدا میں ان نوٹوں اور سونے کے درمیان جو سو فیصد تناسب تھا، وہ گھٹنے گھٹتے معمولی تناسب رہ گیا۔ اس لئے کہ ان نوٹوں کو جاری کرنے والے مرکزی بینک کو اس بات کا یقین تھا کہ ان تمام جاری شدہ نوٹوں کو ایک ہی وقت میں سونے سے تبدیل کرنے کا مطالبہ ہم سے نہیں کیا جائے گا۔ اس لئے سونے کی مقدار سے زیادہ نوٹ جاری کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ زیادہ مقدار میں نوٹ جاری کرنے کے نتیجے میں بازار میں ایسے نوٹ رائج ہو گئے جن کو سونے کی پشت پناہی حاصل نہیں تھی۔ لیکن تجارتی ایسے نوٹوں کو اس بھروسہ پر قبول کرتے تھے کہ ان نوٹوں کے جاری کرنے والے مرکزی بینک کو اس بات پر قدرت حاصل ہے کہ وہ تبدیلی کے مطالبے کے وقت اس کے پاس موجود سونے کے ذریعہ اس کا مطالبہ پورا کر دے گا۔ اگرچہ اس کے پاس موجود سونا اس کے جاری کردہ نوٹوں کے مقابلہ میں بہت کم ہے۔ ایسے کرنسی نوٹوں کو ”زیر اعتباری“ (Fiduciary Money) کہا جاتا ہے۔

دوسری طرف آمدنی کی مذکورہ بالا کمی اور زیادہ روپے کی ضرورت ہی کی بناء پر حکومتیں جو اب تک معدنی سکوں کے ساتھ معاملات کرتی آئی تھیں اس بات پر مجبور ہوئیں کہ وہ یا تو سکوں میں دھات کی جتنی مقدار استعمال ہو رہی ہے اس کو کم کر دے یا ہر سکے میں اصلی دھات کے بجائے ناقص دھات استعمال کریں۔ چنانچہ اس عمل کے نتیجے میں سکے کی ظاہری قیمت (Face Value) جو اس پر درج تھی، اس سکے کی اصلی قیمت

(Intrinsic Vlaue) سے کئی گنا زیادہ ہو گئی۔ ایسے سکوں کو ”علامتی زر“ (Token Money) کہا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس سکے کی معدنی اصلیت اس کی اس ظاہری قیمت کی محض علامت ہوتی ہے جو کبھی اس کی ذاتی قیمت کی ٹھیک ٹھیک نمائندگی کیا کرتی تھی۔

۸..... رفتہ رفتہ ”زر اعتباری“ (۲) کاروان بڑھتے بڑھتے اتنا زیادہ ہو گیا کہ ملک میں پھیلے ہوئے نوٹوں کی تعداد ملک میں موجود سونے کی مقدار کے مقابلے میں کئی گنا زیادہ ہو گئی۔ یہاں تک کہ حکومت کو اس بات کا خطرہ لاحق ہو گیا کہ سونے کی موجود مقدار کے ذریعہ ان نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرنے کا مطالبہ پورا نہیں کیا جاسکتا۔ چنانچہ بعض شہروں میں حقیقہ یہ واقعہ پیش آیا کہ مرکزی بینک نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرنے کا مطالبہ پورا نہ کر سکا۔

اس وقت بہت سے ملکوں نے نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرانے والوں پر بہت سی کڑی شرطیں لگا دیں۔ انگلینڈ نے تو ۱۹۱۴ء کی جنگ کے بعد اس تبدیلی کو بالکل بند کر دیا۔ البتہ ۱۹۲۵ء میں دوبارہ تبدیلی کی اجازت اس شرط کے ساتھ دی کہ ایک ہزار سات پونڈ سے کم کی مقدار کو کوئی شخص تبدیل کرانے کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ چنانچہ اس شرط کے نتیجے میں عام لوگ تو اپنے نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرانے کا مطالبہ کرنے سے محروم ہو گئے (اس لئے کہ اس زمانے میں یہ مقدار اتنی زیادہ تھی کہ بہت کم لوگ اتنی مقدار کے مالک ہوتے تھے) لیکن اس قانون کی لوگوں نے اس لئے کوئی خاص پرواہ نہیں کی کہ یہ کلغی نوٹ زر قانونی بن گئے تھے، اور ملکی معاملات میں بالکل اسی طرح قبول کئے جاتے تھے جس طرح اصلی کرنسی قبول کی جاتی تھی اور اس کے ذریعہ اندرون ملک تجارت کر کے اس طرح نفع حاصل کیا جاسکتا تھا جس طرح دھلتی کرنسی کے ذریعہ تجارت کر کے نفع حاصل کیا جاتا تھا۔

۹..... پھر ۱۹۳۱ء میں برطانوی حکومت نے ان نوٹوں کو سونے سے تبدیل کرانے کی بالکل ممانعت کر دی۔ حتیٰ کہ اس شخص کے لئے بھی جو سترہ سو پونڈ کو سونے میں تبدیل کرنے کا مطالبہ کرے۔ اور لوگوں کو مجبور کیا کہ وہ سونے کے بجائے صرف ان نوٹوں پر اکتفا کریں اور اپنے تمام کاروبار اور معاملات میں اسی کا لین دین کریں۔ لیکن

حکومتوں نے آپس میں ایک دوسرے کے حق کے احترام کو برقرار رکھتے ہوئے ایک دوسرے کے نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرنے کے قانون کو برقرار رکھا۔ چنانچہ اندرون ملک اگرچہ ان نوٹوں کو سونے میں تبدیل کرانے کی ممانعت تھی لیکن ہر حکومت نے یہ التزام کیا تھا کہ اگر اس کی کرنسی دوسرے ملک میں چلی گئی اور دوسری حکومت اس کرنسی کے بدلے میں سونے مطالبہ کرے گی تو یہ حکومت اپنے کرنسی نوٹوں کے بدلے میں اس کو سونا فراہم کرے گی۔ مثلاً اگر امریکہ کے پاس برطانیہ کے اسٹرنلنگ پونڈ آئے اور وہ اب ان کے بدلے میں برطانیہ سے سونے کا مطالبہ کرے تو برطانیہ پر لازم ہے کہ وہ ان کے بدلے میں امریکہ کو سونا فراہم کرے، اس نظام کو ”سونے کی مبادلت کا معیار“ (Gold Exchange Standard) کہا جاتا ہے۔

۱۰..... اسی اصول پر سالہا سال تک عمل ہوتا رہا حتیٰ کہ جب ریاستہائے متحدہ امریکہ کو ڈالر کی قیمت میں کمی کے باعث سخت بحران کا سامنا کرنا پڑا اور ۱۹۷۱ء میں سونے کی بہت قلت ہو گئی تو امریکی حکومت اس بات پر مجبور ہوئی کہ دوسری حکومتوں کے لئے بھی ڈالر کو سونے میں تبدیل کرنے کا قانون ختم کر دے۔ چنانچہ ۱۵۔ اگست ۱۹۷۱ء کو اس نے یہ قانون منظور کر دیا اور اس طرح کانڈی نوٹ کو سونے سے مستحکم رکھنے کی جو آخری شکل تھی وہ بھی اس قانون کے بعد ختم ہو گئی۔ اس کے بعد ۱۹۷۳ء ”بین الاقوامی فنڈ“ (International Monetary Fund) سونے کے بدل کے طور پر ایک ”زر مبادلہ نکلوانے کے حق (Secial Drawing Rights) کا نظریہ پیش کیا۔ اس نظریہ کا حاصل یہ تھا کہ ”بین الاقوامی مالی فنڈ“ کے ممبران کو اس بات کا اقتدار حاصل ہے کہ وہ مختلف ممالک کی کرنسی کی ایک معین مقدار غیر ملکی قرضوں کی ادائیگی کے لئے نکلوا سکتے ہیں اور مقدار کی تعیین کے لئے ۸۸۸۶۷۶ گرام سونے کو معیار مقرر کیا گیا (کہ اتنی مقدار کا سونا جتنی کرنسی کے ذریعہ خریدا جاسکتا ہو اتنی کرنسی ایک ملک نکلوا سکتا ہے۔ لہذا اب صورت حل یہ ہے کہ زر مبادلہ نکلوانے کا یہ حق جسے انحصار کے لئے ”ایس۔ ڈی۔ آر“ کہا جاتا ہے سونے کی پشت پناہی کا مکمل بدل بن چکا ہے۔

اس طرح اب سونا کرنسی کے دائرہ سے بالکل خارج ہو چکا ہے اور اب سونے

کا کرنسی سے کوئی تعلق باقی نہیں رہا اور نوٹوں اور ”زر علامتی“ (یعنی کم قیمت کے سکوں) نے پوری طرح سونے کی جگہ لے لی ہے۔ اب نوٹ نہ سونے کی نمائندگی کرتے ہیں، نہ چاندی کی، بلکہ ایک فرضی قوت خرید کی نمائندگی کر رہے ہیں..... لیکن چونکہ کرنسی کے اس نظام میں ایک مستقبل اور ابدی نظام کی طرح اب تک مضبوطی اور جمو پیدا نہیں ہوا۔ اس لئے تقریباً تمام ممالک میں اس بات کی تحریک چل رہی ہے کہ پہلے کی طرح پھر سونے کو ملی نظام کی بنیاد مقرر کی جائے، یہاں تک کہ دوبارہ ”سونے کی سلاخوں کے نظام“ کی طرف لوٹنے کی آوازیں گونگنے لگی ہیں۔ اس لئے دنیا کے تمام ممالک اب بھی اپنے آپ کو سونے سے بے نیاز اور مستغنی نہیں سمجھتے۔ بلکہ ہر ملک اب بھی احتیاطی تدبیر کے طور پر زیادہ سے زیادہ سونے کے ذخائر جمع رکھنے کی کوشش کرتا ہے تاکہ زمانے کے بدلتے ہوئے حالات اور انقلابات میں یہ سونا کام آئے..... لیکن سونے کی بڑی سے بڑی مقدار کا یہ ذخیرہ صرف ایک احتیاطی تدبیر کے طور پر ہے اس کا موجودہ دور میں رائج کرنسی کے ساتھ کوئی قانونی تعلق نہیں ہے۔ خواہ وہ کرنسی نوٹ کی شکل میں ہو یا وہ حالت سکوں کی شکل میں (۳)۔

بہر حال یہ دنیا کے کرنسی نظام کے انقلابات اور تغیرات کا خلاصہ ہے۔ جس کے مطالعہ سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ یہ کرنسی نوٹ ایک حالت اور ایک کیفیت پر قائم نہیں رہے بلکہ مختلف ادوار، مختلف زمانوں میں ان کی حیثیت بدلتی رہی ہے اور ان پر بہت سے انقلاب اور تغیرات گزر چکے ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ بالکل ابتدائی دور میں یہ نوٹ قرض کی سند اور دستاویز سمجھے جاتے تھے اور اسی بنا پر بہت سے علمائے یہ فتویٰ دیا ہے کہ یہ نوٹ قرض کی سند ہے۔ اس کی حیثیت مال اور ثمن کی نہیں ہے۔ چنانچہ علامہ سید احمد بیگ الحسینی رحمہ اللہ علیہ اپنی کتب ”بہجة المشتاق فی بیان حکم زکوٰۃ الاوراق“ میں تحریر فرماتے ہیں :-

”جب ہم نے لفظ ”بینک نوٹ“ کی ماہیت کے بارے میں تحقیق کی تو معلوم ہوا کہ یہ فرانسیسی زبان کی اصطلاح ہے اور ”لاروس“ جو فرانسیسی زبان کی سب سے بڑی اور مشہور لغت

ہے۔ اس میں بینک نوٹ کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں! ”بینک نوٹ ایک کرنسی نوٹ ہے جس کے حامل کو مطالبے کے وقت اس نوٹ کی حقیقی قیمت دینے دی جائے گی اور ان نوٹوں کے ساتھ بھی اسی طریقے پر لین دین کیا جاتا ہے۔ جس طرح دھات کی کرنسی کے ذریعہ کیا جاتا ہے۔ البتہ یہ نوٹ مضمون ہوتے ہیں، یعنی اس کے بدل کی ضمانت دی جاتی ہے تاکہ لوگ اس کے لین دین پر اعتماد کریں۔“

لہذا اس تعریف میں یہ الفاظ: ”اس کے حامل کو مطالبے کے وقت اس نوٹ کی حقیقی قیمت ادا کر دی جائے گی“ بغیر کسی شک کے اس بات پر دلالت کر رہے ہیں کہ یہ نوٹ قرض کی سند ہے۔ البتہ اس تعریف میں جو دوسرے الفاظ ہیں کہ: ”ان نوٹوں کے ساتھ بھی اس طریقہ پر لین دین کیا جاتا ہے جس طرح دھات کی کرنسی کے ذریعہ کیا جاتا ہے“ اس عبارت سے کوئی شخص اس کے بل یا ٹھمن ہونے کا دہم نہ کرے۔ اس لئے کہ اس عبارت کا مطلب صرف اتنا ہے کہ لوگ کرنسی کے بجائے ان نوٹوں کو لین دین میں قبول کر لیتے ہیں۔ صرف اس خیال سے کہ مطالبہ کے وقت اس کی قیمت حامل نوٹ کو وصول ہو جائے گی اور حکومت اس نوٹ کی قیمت کی ادائیگی کی ضامن ہے۔ لہذا یہ تعریف صراحتہً اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ یہ نوٹ قرض کی سند اور دستاویز ہے (۴)۔

اسی وجہ سے گزشتہ صدی میں ہندوستان کے بہت سے علماء نے یہ فتویٰ دیا کہ یہ نوٹ قرض کی دستاویز ہے۔ لہذا اس کے ذریعہ اس وقت تک زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی جب تک فقیر اس نوٹ کو اپنی ضروریات میں خرچ نہ کرے اور ان نوٹوں کے ذریعے سونا چاندی خریدنا جائز نہیں۔ (۵)

لیکن اسی زمانہ میں علماء اور فقہاء کی ایک بڑی جماعت ایسی بھی تھی جو ان کاغذی

نوٹوں کو ”نمن عرفی“ کے طور پر مل قرار دیتی تھی، چنانچہ اس مسئلہ پر مسند احمد کے مرتب اور شلرح علامہ احمد سہلانی رحمۃ اللہ علیہ نے سیر حاصل بحث فرمائی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:-

فالذی اراه حقا، وادین اللہ علیہ: ان حکم الورق
المالی کحکم النقدين و الزکوۃ سواء
بسواء، لانه يتعامل به کالنقدين تماما،
ولان مالکہ یمکنہ صرفہ وقضاء مصالحہ بہ
فی ای وقت شاء، فمن ملک النصاب من
الورق المالی ومکث عنده حولا کاملا
وجبت علیہ زکوٰۃ (۶)

میرے نزدیک صحیح بات جس پر میں اللہ تعالیٰ کے حضور جواب دہ ہوں یہ ہے کہ زکوٰۃ کے وجوب اور اس کی ادائیگی کے مسئلہ میں ان کاغذی نوٹوں کا حکم بھی بعینہ سونے چاندی کے حکم کی طرح ہے اس لئے کہ لوگوں میں ان نوٹوں کا لین دین بالکل اسی طرح جلدی ہے جس طرح سونے چاندی کا لین دین رائج ہے اور ان نوٹوں کے مالک کو اس کا بالکل اقتید ہے کہ وہ جس وقت چاہیں ان کو خرچ کریں۔ اور ان کے ذریعہ اپنی ضروریات پوری کریں لہذا جو شخص نصاب کے بقدر ان نوٹوں کا مالک بن جائے اور اس پر ایک سال گزر جائے تو اس پر زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔

ہندوستان کے بعض دوسرے علماء کی بھی یہی رائے تھی۔ چنانچہ حضرت مولانا عبدالحق لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ کے خصوصی شاگرد اور ”عطر ہدایہ“ اور ”خلاصۃ التفسیر“ کے مصنف حضرت مولانا فتح محمد صاحب لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ کی بھی نوٹ کے بارے میں یہی رائے تھی اور ان کے بیٹے مولانا مفتی سعید احمد لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ (سابق مفتی و صدر مدرس مدرسہ تحکیم العلوم کانپور) نے اپنے والد ماجد کی یہ رائے ان کی کتاب ”عطر ہدایہ“ کے آخر میں نقل کی ہے اور یہ بھی تحریر فرمایا ہے کہ

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ بھی اس مسئلہ میں ان کے موافق تھے۔
ان کی رائے کا خلاصہ یہ ہے کہ: کانڈی نوٹ کی دو حیثیتیں ہیں:-

ایک یہ کہ خرید و فروخت، اجارات اور تمام مالی معاملات میں ان نوٹوں کا رواج اور لین دین بعینہ حقیقی ثمن اور سکوں کی طرح ہے بلکہ حکومت نے لوگوں پر قرضوں اور حقوق اور ادائیگی میں اس کو قبول کرنے کو لازمی قرار دے دیا ہے۔ لہذا موجودہ قانون میں قرض خواہ کو اس کی گنجائش نہیں ہے کہ وہ اپنے قرض کے بدلے میں ان نوٹوں کو قبول کرنے سے انکار کر دے..... اس حیثیت سے یہ کانڈی نوٹ اب ”عرنی ثمن“ بن چکے ہیں۔

دوسری حیثیت یہ ہے کہ یہ نوٹ حکومت کی طرف سے جلدی شدہ ایک دستاویز ہے اور حکومت نے یہ التزام کیا ہے کہ اس کے ہلاک اور ضائع ہونے کی صورت میں یا اس کے حامل کے مطالبے کے وقت اس کا بدلہ ادا کرے گی..... اس حیثیت سے یہ نوٹ ”ثمن عرنی“ کی حیثیت نہیں رکھتے، اس لئے کہ ”ثمن عرنی“ کی ہدایات کے وقت حکومت اس کا بدلہ ادا نہیں کرتی ہے۔ دوسری حیثیت کے اعتبار سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ نوٹ قرض کی سند یا دوسری مالی دستاویز کی حیثیت رکھتے ہیں۔

لیکن اگر اس دوسری حیثیت پر ذرا تعلق ہے غور کیا جائے تو یہ بات واضح طور پر نظر آتی ہے کہ نوٹ کی یہ دوسری حیثیت اس کی ضمانت کو باطل نہیں کرتی ہے۔ اس لئے کہ حکومت کا اصل مقصد یہ تھا کہ یہ نوٹ بھی ثمن عرنی کے طور پر لوگوں میں رائج ہو جائیں۔ اسی وجہ سے حکومت نے قرض کی ادائیگی میں اس کے قبول کرنے کو ضروری قرار دیا..... لیکن خلقی ثمن (سونے چاند کے سکے) اور دوسری دھاتوں کے علامتی سکے جو پہلے سے رائج تھے ان کا حال تو یہ تھا کہ ان کی اپنی حیثیت اور قیمت بھی تھی۔ ان کو جیتی بنانے کے لئے حکومت کی کسی اعلان کی ضرورت نہیں تھی۔ اس لئے کہ یہ سکے کبھی سونے چاندی سے بنائے جاتے تھے اور کبھی تانبے، پتیل اور لوہے سے۔ ظاہر ہے کہ ان میں سے ہر چیز مال مستقیم ہے حتیٰ کہ اگر حکومت ان سکوں کی ضمانت کو ختم کرنے کا بھی اعلان کر دے تب بھی مال مستقیم ہونے کے اعتبار سے ان کی ذاتی قیمت

باقی رہے گی۔

بخلاف ان کانغذی نوٹوں کے کہ ان کی اپنی ذاتی قیمت نہیں ہے (صرف کانغذ کا ایک ٹکڑا ہے) البتہ حکومت کے اعلان کے بعد یہ قیمتی بن گئے۔ لہذا اگر حکومت ان نوٹوں کی ضمانت باطل کر دے تو ان کی کوئی قیمت باقی نہیں رہے گی۔ اس لئے کہ لوگوں کو جتنا اعتماد اور بھروسہ دھات کی کرنسی پر ہوتا ہے اتنا ان نوٹوں پر نہیں ہوتا تھا۔ اس لئے حکومت کو یہ ضمانت لینا پڑی کہ اس کے ہلاک ہونے کی صورت میں حکومت اس کا بدلہ ادا کرے گی۔ یہ ضمانت حکومت نے اس لئے نہیں لی کہ حکومت کی نظر میں یہ دشمن عربی کی حیثیت نہیں رکھتے، بلکہ ان نوٹوں پر لوگوں کا اعتماد حاصل کرنے کے لئے ضمانت دی تاکہ لوگ بغیر کسی خطرہ کے بلا خوف و خطر اس کا لین دین کر سکیں۔

لہذا اس نوٹ کے دستویز ہونے کی حیثیت ایسی نہیں ہے جس سے اس کی ضمانت باطل ہو جائے۔ اس لئے اس کا حاصل صرف اتنا ہے کہ حکومت نے اس کا بدلہ دینے کا وعدہ کیا ہے، مگر حکومت کے اس وعدہ کا لوگوں کے آپس میں لین دین پر کوئی اثر نہیں ہے۔ اگر حکومت ان نوٹوں کا دشمن عربی بتانا نہ چاہتی تو لوگوں کو اس کے قبول کرنے پر کبھی مجبور نہ کرتی۔ اور ان نوٹوں کے قابل تبدیلی ہونے کی حیثیت کی وجہ سے لوگوں پر اس کا اعتماد حقیقی کرنسی سے بھی زیادہ ہو چکا ہے۔ اس لئے کہ حقیقی کرنسی کے گم ہو جانے اور ہلاک ہونے کی صورت میں اس کا بدلہ نہیں ملے گا۔ بخلاف ان کانغذی نوٹوں کے کہ ہلاک ہونے کی صورت میں حکومت اس کا بدلہ مہیا کرتی ہے۔ (۷)

زیر بحث مسئلے میں ہماری رائے

ہمارے نزدیک کانغذی کرنسی کے بارے میں اوپر جو دو رائیں ذکر کی گئی ہیں ہمارے نزدیک اختلاف زمانہ کے لحاظ سے دونوں درست ہیں جس کی تشریح ہم پیچھے کانغذی کرنسی کی تاریخ اور اس پر گزرے ہوئے مختلف تغیرات کے بیان میں کر چکے ہیں۔

لہذا اس میں کوئی شک نہیں کہ ابتدا میں یہ کانغذی نوٹ قرض کی دستاویز شمار ہوتے تھے جیسا کہ انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا میں ہے :-

”دنیا میں بینک نوٹ (موجودہ کانغذی کرنسی) کا رواج بینک چیک کے رواج سے پہلے ہوا تھا۔ اور یہ بینک نوٹ قرض خواہ کے پاس اس قرض کی سند سمجھا جاتا تھا جو قرض اس کا بینک کے ذمہ ہے۔ اور اگر یہ نوٹ دوسرے شخص کو دے دیا جائے تو اس نوٹ کے تمام حقوق خود بخود اس دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو جائیں گے۔ لہذا دوسرا شخص جواب اس کا حامل ہے خود بخود بینک کا قرض خواہ بن جائے گا اسی وجہ سے تمام مالی حقوق کو اس کے ذریعہ ادا کرنا حقیقی کرنسی کے ذریعہ ادا کرنے کی طرح ہے۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے اور چونکہ رقم کی بڑی مقدار کو ڈھیلے ہوئے سکوں کے ذریعہ ادا کرنا بہت دشوار کام ہے۔ اس لئے کہ اسے شلہ کرنے اور پرکھنے کی ضرورت ہوتی ہے اور بعض اوقات اس کے نقل و حمل میں کافی تکلیف اٹھانی پڑتی ہے۔ اس لئے اس کانغذی کرنسی کے استعمال نے شلہ کرنے کی مشقت کو کم اور دوسری مشکلات کو سرے سے ختم کر دیا ہے۔

(۸)

لیکن جیسا کہ ہم نے پیچھے ان کانغذی نوٹوں پر تغیرات کے بیان میں بتایا کہ بعد کے زمانے میں نوٹوں کی مندرجہ بالا حالت باقی نہیں رہی تھی۔ بالکل ابتدائی دور میں یہ نوٹ سنا اور صرف کی طرف سے کسی خاص شخص کو اس کے جمع کئے ہوئے سونے کی دستاویز کے طور پر جاری ہوتا تھا۔ اس وقت اس کی نہ کوئی خاص شکل و صورت تھی نہ اس کو جاری کرنے والا ایک شخص ہوتا تھا۔ اور نہ ہی کسی شخص کو اپنے حق کی وصولیابی میں اس نوٹ کو قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا تھا۔ بعد میں جب اس کا رواج زیادہ ہو گیا تو حکومت نے اس کو ”قانونی زر“ (Legal Tender) قرار دے دیا اور شخصی (غیر سرکاری) بینکوں کو اس کے جاری کرنے سے منع کر دیا۔ چنانچہ

حکومت کی طرف سے اس اعلان کے بعد اس نوٹ کی حیثیت دوسری مالی دستاویزات سے مندرجہ ذیل حیثیتوں سے مختلف ہو گئی :-

۱..... اب یہ نوٹ قانونی زر کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں اور عرفی ثمن کی طرح لوگوں کو اس کے قبول کرنے پر بھی مجبور کر دیا گیا ہے۔ جب کہ دوسرے مالی دستاویز مثلاً بینک چیک کو اپنے قرض کی وصولیابی میں قبول کرنے پر کسی شخص کو مجبور نہیں کیا جاتا۔ باوجودیکہ بینک چیک کا رواج بھی عام ہو چکا ہے۔

۲..... یہ نوٹ ”غیر محدود زر قانونی“ (Unlimited Legal Tender) کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں، جب کہ دھاتی کرنسی ”محدود زر قانونی“ (Limited Legal Tender) ہے۔ اس لئے ان نوٹوں کے ذریعہ قرض کی بڑی سے بڑی مقدار کی ادائیگی ممکن ہے اور قرض خواہ اس کو قبول کرنے سے انکار نہیں کر سکتا بخلاف دھاتی سکوں کے کہ قرض کی بڑی مقدار کو اگر کوئی شخص اس کے ذریعہ ادا کرنا چاہے تو قرض خواہ اس کو قبول کرنے سے انکار کر سکتا ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ کانڈی نوٹ نے لین دین میں رواج کی کثرت، لوگوں کے اس پر زیادہ اعتماد اور اس کی قانونی حیثیت کی وجہ سے دھاتی کرنسی پر بھی برتری حاصل کر لی ہے۔

۳..... قرض کی دستاویز ہر شخص جلدی کر سکتا ہے۔ اس میں شرعاً اور قانوناً کوئی ممانعت نہیں کہ قرض خواہ یہ سند اپنے دین کی ادائیگی میں دوسرے قرض خواہ کو دے دے اور دوسرا قرض خواہ تیسرے قرض خواہ کو دے دے۔ لیکن یہ نوٹ حکومت کے علاوہ کوئی اور شخص جلدی نہیں کر سکتا۔ جیسے دھاتی کرنسی حکومت کے علاوہ کوئی شخص جلدی نہیں کر سکتا۔

۴..... دنیا کے تمام ممالک میں عرفاً اور قانوناً نوٹوں کے لئے ”کیش“ ”ثمن“ اور ”کرنسی“ کے الفاظ استعمال ہوتے ہیں جب کہ دوسری مالی دستاویزات کے لئے یہ الفاظ استعمال نہیں ہوتے۔

۵..... لوگ آپس میں ان نوٹوں کا لین دین اس اعتماد کے ساتھ کرتے ہیں جس اعتماد کے ساتھ دھاتی کرنسی کا لین دین کرتے ہیں۔ اور ان نوٹوں کے لین دین کے وقت لوگوں کو کبھی اس کا خیل بھی نہیں ہوتا کہ وہ قرض کا لین دین کر رہے ہیں۔ آج کوئی

فخص بھی ایسا موجود نہیں ہے جو ان نوٹوں کو اس لئے حاصل کرنا چاہتا ہو کہ ان کے ذریعے سونے، چاندی یا دھات کے سکے حاصل کر لے گا۔

۶..... جیسا کہ اس کانغذی کرنسی کے ارتقاء میں پیچھے ذکر کیا گیا کہ اب ان کانغذی نوٹوں کی پشت پر کوئی سونا چاندی سرے سے موجود نہیں ہے اور نہ اسے سونے میں تبدیل کرنا ممکن ہے، حتیٰ کہ ملکوں کے درمیان آپس کے لین دین میں بھی اس کا امکان باقی نہیں رہا چنانچہ جیوفرے گراؤتھر (Geoffrey Growther) لکھتا ہے۔

The Promise to pay, which appears on their face is now utterly meaningless. Not even in amounts of pounds 1700 can notes now be converted into gold. The note is no more than a piece of paper, of no intrinsic value whatever and if it were presented for redemption, the Bank of England could honour its promise to pay one Pound' only by giving silver coins or another note but it is accepted as money throughout the British Island.' (9)

کرنسی نوٹوں پر جو یہ عبارت لکھی ہوتی ہے کہ :
 ”حالیہ مذا کو مطالبہ پر ادا کرے گا۔ اب اس عبارت کا کوئی مقصد اور کوئی معنی باقی نہیں رہے۔ اس لئے کہ اب موجودہ دور میں کرنسی نوٹوں کی کسی بھی مقدار کو سونے میں تبدیل کرانے کی کوئی صورت نہیں، چاہے ان نوٹوں کی مقدار سترہ سو پونڈ یا اس سے زیادہ بھی کیوں نہ ہو، اب موجودہ دور میں یہ کرنسی نوٹ ایک کانغذ کا پرزہ ہے جس کی ذاتی قیمت کچھ بھی نہیں ہے۔ اور اگر کوئی شخص اس پونڈ کو برطانیہ کے مرکزی بینک میں لے جا کر اس کے بدلے میں سونے یا کرنسی کا مطالبہ کرے تو وہ بینک یا تو علامتی سکے دے دے گا یا اس کے بجائے دوسرے نوٹ پکڑا دے گا۔ لیکن یہ کانغذی پونڈ برطانیہ کے تمام جزائر میں کیش ہی کی طرح قبول کئے جاتے ہیں (اس لئے اب اس کے بدلے کے مطالبہ کی ضرورت بھی

نہیں ہے۔)

خلاصہ یہ کہ نوٹ پر لکھی ہوئی تحریر کا مطلب صرف اتنا رہ گیا ہے کہ حکومت اس نوٹ کی ظاہری قیمت کی ضامن ہے اور اس کی ظاہری قیمت اس کی قوت خرید ہی کا دوسرا نام ہے، یہی وجہ ہے کہ بینک اب اس کے بدلے میں سونا، چاندی یا دوسرے دھاتی سکے دینے کا پابند نہیں ہے، چنانچہ بعض اوقات بینک مطالبہ کے وقت اس کے بدلے میں اس کی ظاہری قیمت ہی کے برابر دوسرے نوٹ ادا کر دیتا ہے۔ حالانکہ نوٹ کے بدلے میں نوٹ ادا کرنے کو قرض کی ادائیگی نہیں کہہ سکتے بلکہ یہ کہا جائے گا کہ اس نے ایک کرنسی کو دوسری کرنسی سے تبدیل کر کے دے دیا۔ اور مرکزی بینک نوٹوں کی یہ تبدیلی بھی صرف اس مقصد کے لئے کرتا ہے تاکہ ان نوٹوں پر لوگوں کا اعتماد برقرار رہے۔ اس تبدیلی کا مقصد ہرگز یہ نہیں ہوتا کہ یہ نوٹ کرنسی کی تعریف داخل نہیں ہے۔

بہر حال! مندرجہ بالا بحث سے واضح ہو گیا کہ فقہی اعتبار سے یہ نوٹ اب قرض کی دستاویز کی حیثیت نہیں رکھتے ہیں، بلکہ ”فلوس نافقہ“ (مروجہ سکوں) کی طرح یہ علامتی کرنسی کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں۔ جس طرح ”فلوس نافقہ“ کی ظاہری قیمت ان کی ذاتی قیمت سے کئی گنا زیادہ ہوتی ہے، اور لوگوں میں ان نوٹوں کے ذریعے لین دین کا رواج ”فلوس نافقہ“ ہی کی طرح ہو گیا ہے بلکہ موجودہ دور میں دھاتی سکوں کا وجود بھی نادر ہو چکا ہے۔ لہذا ان نوٹوں کے بدلے میں یہ حکم لگاتا کہ اس کے ذریعہ زکوٰۃ فی الفور ادا نہیں ہوتی یا ایک کرنسی نوٹ کو دوسرے کرنسی نوٹ میں تبدیلی کو یہ کہہ کر ناجائز قرار دینا کہ یہ ”بیع الکل بالکل“ کی قبیل سے ہے یا ان نوٹوں کے ذریعے سونے چاندی کی خریداری کو اس لئے ناجائز قرار دینا کہ یہ ”بیع صرف“ ہے اور ”بیع صرف“ میں دونوں طرف سے مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے جو یہاں نہیں پایا گیا۔ ان تمام باتوں میں ناقابل تحمل حرج لازم آتا ہے۔ حالانکہ اس قسم کے معلومات میں شریعت مروجہ عرف عام کو معتبر مانتے ہوئے اس میں سہولت اور آسانی پیدا کر دیتی ہے اور ایسے فلسفیانہ رویے کی دقیق بحثوں میں نہیں الجھتی، جن کا عملی زندگی پر کوئی اثر موجود نہ ہو۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بہر حال! مندرجہ بالا بحث سے یہ بات پوری طرح ثابت ہو گئی کہ یہ کانٹڈ نوٹ کرنسی کے حکم میں ہیں۔ اب ہم اس نوٹ سے متعلق دوسرے فقہی احکام کو بیان کرتے

کرنسی نوٹ اور زکوٰۃ :

جب کرنسی نوٹ ساڑھے ہاون تولہ چاندی کی قیمت کے برابر پہنچ جائیں۔ تو ان پر بالاتفاق زکوٰۃ واجب ہو جائے گی اور چونکہ اب یہ نوٹ قرض کی دستاویز کی حیثیت نہیں رکھتے۔ اس لئے ان نوٹوں پر قرض کی زکوٰۃ کے احکام بھی جاری نہیں ہوں گے بلکہ اس پر مروجہ سکوں کے احکام جاری ہوں گے۔ وجوب زکوٰۃ کے مسئلے میں مروجہ سکوں کا حکم مسلمان تجارت کی طرح ہے۔ یعنی جس طرح مسلمان تجارت کی مالیت اگر ساڑھے ہاون تولہ چاندی تک پہنچ جائے تو ان پر زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے۔ بعینہ یہی حکم مروجہ سکوں اور موجودہ کرنسی نوٹوں کا ہے۔

اور جس طرح مروجہ کئے کسی غریب کو بطور زکوٰۃ کے دیئے جائیں تو جس وقت وہ فقیران سکوں کو اپنے قبضہ میں لے گا اسی وقت اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، بعینہ یہی حکم کرنسی نوٹوں کا ہے کہ فقیر کے ان پر قبضہ کرنے سے زکوٰۃ فی الفور ادا ہو جائے گی۔ ان نوٹوں کو استعمال میں لانے پر زکوٰۃ کی ادائیگی موقوف نہ رہے گی۔

نوٹوں کا نوٹوں سے تبادلہ :

نوٹوں کا نوٹوں سے تبادلہ کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں :-

۱..... ایک یہ کہ ایک ہی ملک کے مختلف مقدار کے نوٹوں کا آپس میں تبادلہ کیا جائے۔

۲..... دوسری صورت یہ ہے کہ ایک ملک کے کرنسی نوٹوں کا دوسرے ملک کے کرنسی نوٹوں سے تبادلہ کیا جائے۔

ان دونوں صورتوں کے احکام علیحدہ علیحدہ بیان کئے جاتے ہیں۔

ملکی کرنسی نوٹوں کا آپس میں تبادلہ :

جیسا کہ پیچھے بیان کیا گیا کہ تمام معاملات میں کرنسی نوٹ کا حکم بعینہ سکوں کی

طرح ہے۔ جس طرح سکوں کو آپس میں تبادلہ برابر برابر کر کے جائز ہے۔ اسی طرح ایک ہی ملک کے کرنسی نوٹوں کا تبادلہ برابر برابر کر کے بالاتفاق جائز ہے۔ بشرطیکہ مجلس عقد میں فریقین میں سے کوئی ایک بدلیں میں سے ایک پر قبضہ کر لے، لہذا اگر تبادلہ کرنے والے دو شخصوں میں سے کسی ایک نے بھی مجلس عقد میں نوٹوں پر قبضہ نہیں کیا۔ حتیٰ کہ وہ دونوں جدا ہو گئے تو اس صورت میں امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور بعض مالکیہ کے نزدیک یہ عقد فاسد ہو جائے گا۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک فلوس متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے ان کی تعیین صرف قبضے ہی سے ہو سکتی ہے (۱۰) لہذا جن فلوس پر عقد ہوا، مگر ان پر قبضہ نہیں ہوا تو وہ متعین نہیں ہو سکے، بلکہ ہر فریق کے ذمہ دین ہو گئے اور یہ دین کی بیع دین سے ہو گئی، جو ”بیع الکالی، بالکالی“ ہونے کی بنا پر ناجائز ہے۔ (۱۱)

مندرجہ بالا حکم تو اس صورت میں ہے جب نوٹوں کا نوٹوں = تبادلہ برابر برابر کر کے کیا جائے اور اگر کسی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کیا جائے مثلاً ایک روپیہ کا دو روپے سے یا ایک ریال کا دو ریال سے یا ایک ڈالر کا دو ڈالر سے تبادلہ کیا جائے تو اس صورت کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں فقہاء کا وہی مشہور اختلاف پیش آئے گا جو فلوس کے کسی زیادتی کے ساتھ تبادلے کے بارے میں معروف ہے وہ یہ کہ:

بعض فقہاء کے نزدیک ایک فلس (پیسے) کا تبادلہ دو فلسوں سے شرعاً سود ہونے کی بنا پر حرام ہے، یہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ اور حنفیہ میں سے امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہے اور حنبلیہ کا مشہور مسلک بھی یہی ہے۔ اور اگر دونوں طرف کے فلوس غیر متعین ہوں تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک بھی یہ تبادلہ حرام ہے۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ تبادلہ اس لئے حرام ہے کہ ان کے نزدیک کسی معاملے میں ادھار اور کسی زیادتی کے حرام ہونے کی علت ”ثمنیت“ (کیش، نقدی اور کرنسی ہونا) ہے، چاہے حقیقی ثمنیت ہو جیسے سونے چاندی میں ہوتی ہے، یا عرفی اور اصطلاحی ثمنیت ہو، جیسے سونے چاندی کے علاوہ دوسری دھاتوں کے سکے اور کاغذی نوٹ میں ہوتی ہے، لہذا اگر کسی عقد میں دونوں طرف ایک ہی قسم کا ثمن (کرنسی، نقدی، کیش) ہو۔ تو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس عقد میں نہ تو کسی زیادتی جائز

ہے اور نہ ادھار جائز ہے، چنانچہ ”المدونة الکبریٰ“ میں تحریر فرماتے ہیں:-

ولو ان الناس اجاز و بینهم الجلود- حتی یکون
لها سكة و عین لکر هتها ان تباع بالذهب
والورق نظرة لان مالکا قال :
لا يجوز فليس بفلسین- ولا تجوز الفلوس
بالذهب ولا بالذنانیر نظرة - (۱۲)

یعنی اگر لوگوں کے درمیان چمڑے کے ذریعے خرید و فروخت
کا اس قدر رواج پا جائے کہ وہ چمڑا ٹمن اور سکے کی حیثیت اختیار کر
جائے تو اس صورت میں میرے نزدیک سونے چاندی کے ذریعے
اس چمڑے کو ادھار فروخت کرنا جائز نہیں..... چنانچہ امام مالک
فرماتے کہ ایک فلس کی دو فلسوں کے ساتھ بیع اور تبادلہ جائز
نہیں، اسی طرح سونا چاندی اور درہم اور دینار کے ذریعہ بھی فلسوں
کی ادھار بیع جائز نہیں (اس لئے کہ سونا، چاندی، درہم اور دینار
میں حقیقی ثمنیت موجود ہے۔ اور سکوں میں اصطلاحی ثمنیت
موجود ہے، اور امام مالک رحمہ اللہ علیہ کے نزدیک ثمنیت کے
ہوتے ہوئے اگر اجناس مختلف ہوں تب بھی ادھار ناجائز ہے)

جہاں تک (۱۳) حنفیہ کا تعلق ہے، ان کے نزدیک حرمت رباعی علت ثمنیت
کے بجائے ”وزن“ ہے، اور اگرچہ فلس عددی ہیں اس لئے ان میں یہ علت موجود
نہیں، لیکن فقہاء حنفیہ فرماتے ہیں کہ ہم قیمت فلس بازاری اصطلاح کے مطابق بالکل
برابر اور قطعی طور پر مساوی اکائیں ہوتی ہیں، کیونکہ لوگوں کی اصطلاح نے ان کی جودت
ورداءت (عمدگی اور کھینگی) کا امتداد ختم کر دیا ہے۔ لہذا اگر ایک اکلی کو دو اکائیوں
سے فروخت کیا جائے گا، تو دو میں سے ایک اکلی بغیر کسی عوض کے رہ جائے گی، اور یہ
عوض سے خالی رہ جانا عقد میں مشروط ہوگا، لہذا اس سے بالالزام آجائے گا۔ لیکن یہ حکم
اس وقت تک ہے جب تک کہ ان فلسوں کی ثمنیت باقی رہے اور وہ متعین کرنے سے
متعین نہ ہوں۔

اب امام محمد رحمۃ اللہ علیہ تو یہ فرماتے ہیں کہ جب یہ سکے ثمن اصطلاحی بن کر رائج ہو چکے ہیں تو جب تک تمام لوگ اس کی ثمنیت کو باطل قرار نہ دیں، اس وقت تک صرف متعاقدین (بائع اور مشتری) کے باطل کرنے سے اس کی ثمنیت باطل نہ ہوگی۔ جب ثمنیت باطل نہیں ہوئی تو وہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوں گے، لہذا ایک سکے کا دو سکوں سے تبادلہ جائز نہ ہوگا۔ خولہ متعاقدین (بائع اور مشتری) نے انہیں اپنی حد تک معین ہی کیوں نہ کر لیا ہو۔

لیکن امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ یہ فرماتے ہیں کہ چونکہ یہ سکے خلعتی ثمن نہیں ہیں۔ بلکہ اصطلاحی اثمان ہیں۔ اس لئے متعاقدین کو اختیار ہے کہ وہ اپنے درمیان اس اصطلاح کو ختم کرتے ہوئے ان سکوں کی تعیین کے ذریعے ان کی ثمنیت کو باطل کر دیں۔ اس صورت میں یہ سکے عروض اور سلان کے حکم میں ہو جائیں گے، لہذا ان میں کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ جائز ہوگا۔ (۱۳)

رہے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ سوان کے اس مسئلہ میں دو قول ہیں :-
ایک یہ کہ ایک سکے کا دو سکوں سے تبادلہ جائز ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک حرمت ربا کی علت ”وزن“ ہے، اور سکوں کے عددی ہونے کی وجہ سے یہ علت ان میں موجود نہیں۔ جب علت موجود نہیں تو حرمت کا حکم بھی نہیں لگے گا۔
دوسرے یہ کہ سکوں کا اس طرح تبادلہ کرنا جائز نہیں، اس لئے یہ سکے فی الحال اگرچہ عددی ہیں۔ لیکن اصل میں دھات ہونے کی بنا پر وزنی ہیں اور دھات کو سکوں میں تبدیل کرنے سے ان کی اصلیت باطل نہیں ہوگی۔ جس طرح روٹی اگرچہ عددی ہے۔ لیکن اصلیت کے اعتبار سے آٹا ہونے کی بنا پر کیلی یا وزنی ہے۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہ تحریر فرماتے ہیں :-

ان اختیارات القاضی ان ما کان یقصد وزنه بعد

عملہ کالاً سطل ففیہ الربا وما لا فلا (۱۵)

کسی دھات سے کوئی چیز بنانے کے بعد بھی اگر اس میں وزن کا اعتبار کیا جاتا ہو تو اس میں کمی زیادتی سے بیع کرنا سود ہونے کی بنا پر حرام ہے۔ جیسے تانبے، پتیل اور اسٹیل کے برتن (اس لئے کہ یہ

چیزیں بازار میں وزن کر کے پٹی جاتی ہیں) اور اگر وزن کا اعتبار نہ کیا جائے تو سود نہیں۔

اس اصول کا تقاضہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کاغذی نوٹ کا تبادلہ کی زیادتی کے ساتھ جائز ہو۔ اس لئے کہ کاغذی نوٹ اصلاً وزنی نہیں ہیں۔ بخلاف فلوس کے کہ وہ اصلاً وزنی ہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

دوسرے بعض فقہاء کے نزدیک ایک سکے کا دو سکوں سے تبادلہ مطلقاً جائز ہے۔ بلکہ سکوں کے تبادلے میں ہر قسم کی زیادتی جائز ہے۔ یہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہے۔ ان کے نزدیک حرمت ربائی علت اصلی اور خلقی ثمنیت ہے۔ جو صرف سونے چاندی میں پائی جاتی ہے اور سکوں میں صرف عرفی ثمنیت موجود ہے۔ خلقی ثمنیت نہیں ہے۔ لہذا ان کے نزدیک فلوس کا تبادلہ کی زیادتی کے ساتھ بالکل جائز ہے۔ (۱۶)

اور جیسا کہ ہم نے پہچھے بیان کیا کہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک بھی اگر متعقدین ان سکوں کو متعین کر دیں تو متعین کرنے سے ان کی ثمنیت باطل ہو کر وہ عروض اور سلمان کے حکم میں ہو جائیں گے۔ اس صورت میں ایک فلس کا تبادلہ دو فلسوں کے ساتھ جائز ہے۔

اس مسئلہ میں رائج اور مفشی بہ قول

مندرجہ بالا اختلاف کا تعلق اس زمانے سے ہے جب سونے چاندی کو تمام اثمان کا معیار قرار دیا ہوا تھا۔ اور سونے چاندی سے جانولے کا عام رواج تھا، اور تمام معاملات میں پوری آزادی کے ساتھ سونے چاندی کے سکوں کے ذریعے لین دین ہوا کرتا تھا اور دوسری دھات کے سکے معمولی قسم کے جانولے میں استعمال ہوتے تھے۔ لیکن موجودہ زمانے میں سونے چاندی کے سکے نایاب ہو چکے ہیں اور اس وقت دنیا میں کوئی ایسا ملک یا ایسا شہر نہیں ہے جس میں سونے چاندی کے سکے رائج ہوں۔ اور تمام معاملات اور لین دین میں سونے چاندی کے سکوں کے بجائے علامتی سکے اور کرنسی نوٹ رائج ہیں جیسا کہ اس مقالے کے آغاز میں ہم نے بتایا ہے۔

لہذا میری رائے میں موجودہ دور کی علامتی کرنسی نوٹ کے جانولے کے مسئلہ میں

امام ملک یا امام محمد کا قول اختیار کرنا مناسب ہے۔ اس لئے کہ امام شافعی یا امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہم کا مسلک اختیار کرنے سے سود کا دروازہ چوہٹ کھل جائے گا اور ہر سودی کاروبار اور لین دین کو اس مسئلہ کی آڑ بنا کر اسے جائز کر دیا جائے گا چنانچہ اگر قرض دینے والا اپنے قرض کے بدلے سود لینا چاہے گا تو وہ اس طرح سے بائسنی لے سکے گا کہ قرض دار کو اپنے کرنسی نوٹ زیادہ قیمت میں فروخت کرے گا۔ اس طرح وہ اپنے قرض کے بدلے سود حاصل کرے گا۔

غالب گمان یہ ہے کہ اگر وہ فقہاء جنہوں نے ایک سکے کے دو سکوں سے تبادلہ کو جائز قرار دیا ہے۔ ہمارے موجودہ دور میں باحیات ہوتے اور کرنسی کی تبدیلی کا مشاہدہ کرتے، تو وہ ضرور اس معاملے کی حرمت کا فتویٰ دیتے، جس کی تائید بعض متقدمین فقہاء کے قول سے ہوتی ہے۔ چنانچہ مالوراء النہر کے فقہاء عدالی اور غطارفہ میں کمی زیادتی کے ساتھ تبادلے کو حرام قرار دیتے تھے۔ (۱۷) ایسے سکوں کے بدلے میں حنفیہ کا اصل مذہب کمی زیادتی کے ساتھ تبادلے کے جواز کا تھا۔ کیونکہ ان سکوں میں کھوٹ غالب ہونے کی وجہ سے وہاں چاندی اور کھوٹ میں سے ہر ایک کو مخالف جنس کا عوض قرار دینے کی گنجائش موجود تھی۔ (گویا کہ چاندی کا تبادلہ کھوٹ سے اور کھوٹ کا تبادلہ چاندی سے ہوتا تھا اور یہ تبادلہ خلاف جنس سے ہونے کی بنا پر جائز تھا) لیکن مالوراء النہر کے مشائخ حنفیہ نے ان کھوٹے سکوں میں بھی کمی زیادتی کے ساتھ تبادلے کو ناجائز قرار دیا اور اس کی علت یہ بیان کی کہ :-

انہا اعزالا موال فی دیارنا فلو ایبح التفاضل

فیہ یفتح باب الربا - (۱۸)

ہمارے شہر میں ان سکوں کو بھی بہت معزز مال سمجھا جاتا ہے،

اس لئے ان میں کمی زیادتی کو جائز قرار دینے سے سود کا دروازہ کھل جائے گا۔

پھر اگر امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے قول کا موازنہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول سے کیا جائے تو امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل بھی بہت مضبوط اور راجح معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک

ان سکوں کی ثمنیت ختم کرنے کے بعد ہی کمی زیادتی کے ساتھ تبادلے کے جواز کا حکم دیا جاتا ہے۔ جب کہ سکوں کی ثمنیت ختم کرنے کا کوئی صحیح مقصد سمجھ میں نہیں آتا ہے۔ اس لئے کہ شلہ و تادر ہی کوئی شخص ایسا ہو گا جس کے نزدیک سکوں کے حصول سے مقصد اس کی ثمنیت نہ ہو۔ بلکہ ان سکوں کی اصل دھات تانبا، پتیل اور لوہا مقصود ہو۔ سکوں کے حصول سے ہر شخص کی غرض اس کی ثمنیت ہوتی ہے۔ (ماکہ وہ اس کے ذریعے اپنی ضروریات خرید سکے، نہ یہ کہ اس سکے کو بنگلا کر کوئی دوسری چیز بنائے) لہذا اگر متعلقین (بائع اور مشتری) سکے کی ثمنیت ختم کرنے پر مصالحت کر لیں تو اس مصالحت کو کمی زیادتی کے تبادلے کو جائز کرنے کے لئے ایک من گھڑت اور مصنوعی حیلہ کہا جائے گا۔ جس کو شریعت قبول نہیں کر سکتی۔ خاص کر موجودہ دور میں اس قسم کے حیلوں کی شرعاً کہل گنجائش ہو سکتی ہے۔ جبکہ سونے چاندی کے حقیقی اور خلقی سکوں کا پوری دنیا میں کہیں وجود نہیں ہے اور سود صرف ان مروجہ علامتی نوٹوں ہی میں پایا جا رہا ہے۔ کیونکہ سونے چاندی کے نقود نایاب ہوتے ہوتے دنیا بھر سے مفقود ہو چکے ہیں۔

ہاں! امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول پر عمل ان فلوں میں متصور ہو سکتا ہے جو بذات خود بحیثیت مادہ کے مقصود ہوں جیسا کہ آپ نے دیکھا ہو گا کہ بعض لوگوں کی یہ عادت ہوتی ہے کہ وہ مختلف مملک کے سکے اور کرنسی نوٹ اپنے پاس جمع کرتے ہیں، اس جمع کرنے سے ان کا مقصد تبادلہ یا بائع یا اس کے ذریعہ منافع حاصل کرنا نہیں ہوتا بلکہ صرف تدبیری یادگار کے طور پر جمع کرتے ہیں تاکہ آئندہ زمانہ میں جب یہ کرنسی بند ہو جائے تو یہ کرنسی ان کے پاس یادگار کے طور پر باقی رہے بظاہر اس قسم کی کرنسی میں ان دونوں حضرات کے قول پر عمل کرتے ہوئے کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کو جائز کہنے کی گنجائش نکل سکتی ہے۔ جہاں تک اس کرنسی کا تعلق ہے جس کے حصول کا مقصد تبادلہ اور بیع ہو، اس کی ذات مقصود نہ ہو۔ ایسی کرنسی کے معاملے میں نرمی برتنے سے سود کے حصول کا راستہ کھل جائے گا۔ لہذا ایسی کرنسی کے تبادلے میں کمی زیادتی کو جائز قرار دینا درست نہیں واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بہر حال! موجودہ زمانے میں کاغذی کرنسی کا تبادلہ مساوات اور برابری کے ساتھ کرنا جائز ہے کمی زیادتی کے ساتھ جائز نہیں۔

پھر یہ برابری کرنسی نوٹوں کی تعداد اور گنتی کے لحاظ سے نہیں دیکھی جائے گی بلکہ ان نوٹوں کی ظاہری قیمت کے اعتبار سے دیکھی جائے گی جو اس پر لکھی ہوتی ہے لہذا پچاس روپے کے ایک نوٹ کا تبادلہ دس دس روپے کے پانچ نوٹوں کے ذریعہ کرنا جائز ہے۔ اس تبادلہ میں اگرچہ ایک طرف صرف ایک نوٹ ہے اور دوسری طرف پانچ نوٹ ہیں۔ لیکن ظاہری قیمت کے لحاظ سے ان پانچ نوٹوں کے مجموعے کی قیمت پچاس روپے کے برابر ہے۔ اس لئے کہ یہ نوٹ اگرچہ عددی ہیں لیکن ان نوٹوں کے آپس میں تبادلہ اور بیچ کرنے سے بذات خود وہ نوٹ یا ان کی تعداد مقصود نہیں ہوتی بلکہ صرف اس کی وہ ظاہری قیمت مقصود ہوتی ہے جس کی وہ نوٹ نمائندگی کرتا ہے۔ لہذا مساوات اس قیمت میں ہونی چاہئے۔ (۱۹)

نوٹوں کے بارے میں یہ مسئلہ بعینہ فلوس کے سکوں کی طرح ہے سکے اصلاً دھات کے ہونے کی وجہ سے وزنی ہیں۔ لیکن فقہاء نے ان کو عددی قرار دیا ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ ان فلوس کے حصول سے ان کی ذات یا دھات یا تعداد مقصود نہیں ہوتی بلکہ وہ قیمت مقصود ہوتی ہے جس کی وہ نمائندگی کرتے ہیں لہذا اگر کوئی بڑا سکہ جس کی قیمت دس فلس ہو اس کا تبادلہ ایسے دس چھوٹے سکوں سے کرنا جائز ہے جن میں سے ہر ایک کی قیمت ایک فلس ہے اور اس کے وہ فقہاء بھی جواز کے قائل ہیں جو ایک سکے کا دو سکوں سے تبادلہ کو ناجائز کہتے ہیں اس لئے کہ اس صورت میں ایک سکے کی قیمت بعینہ وہی ہے جو دس سکوں کی ہے یا دوسرے الفاظ میں یوں کہہ لیجئے کہ دس فلس کا سکہ اگرچہ بظاہر ایک ہے لیکن حکماً وہ ایک ایک فلس کے دس سکے ہیں لہذا وہ دس واقعی سکوں کے مساوی ہے۔ بعینہ یہی حکم ان کرنسی نوٹوں کا ہے کہ ان میں بھی ظاہری عدد کا اعتبار نہیں۔ اس عدد حکمی کا اعتبار ہے جو ان کی قیمت (Face Value) سے ظاہر ہوتا ہے لہذا اسی میں مساوات ضروری ہے۔

مختلف ممالک کے کرنسی نوٹوں کا آپس میں تبادلہ

پھر غور کرنے سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ ایک ملک کے مختلف سکے اور کرنسی نوٹ ایک ہی جنس ہیں اور مختلف ممالک کی کرنسیاں مختلف لاجناس ہیں اس لئے کہ

جیسا کہ ہم نے پہلے عرض کیا تھا موجودہ دور میں سکے اور کرنسی نوٹوں سے ان کی ذات ان کا مادہ مقصود نہیں ہوتا بلکہ آج کے دور میں کرنسی قوت خرید کے ایک مخصوص معیار سے عبارت ہے اور ہر ملک نے چونکہ الگ معیار مقرر کیا ہوا ہے مثلاً پاکستان میں روپیہ، سعودی عرب میں ریال، امریکہ میں ڈالر لہذا یہ معیار ملکوں کے اختلاف سے بدلتا رہتا ہے۔ اس وجہ سے کہ ہر ملک کی کرنسی کی حیثیت کا تعین اس ملک کی قیمتوں کے اشدیہ اور اس کی درآمدات و برآمدات وغیرہ کی بنیاد پر ہوتا ہے اور کوئی ایسی بادی چیز موجود نہیں ہے جو ان مختلف معیارات کے درمیان کوئی پائیدار تناسب قائم رکھے بلکہ ہر ملک کے اقتصادی حالات کے تغیر و اختلاف کی وجہ سے اس تناسب میں ہر روز بلکہ ہر گھنٹے تبدیلی واقع ہوتی رہتی ہے۔ لہذا ان مختلف ممالک کی کرنسیوں کے درمیان کوئی ایک پائیدار تعلق نہیں پایا جاتا جو ان سب کو جنس واحد بنا دے۔

اس کے برخلاف ایک ہی ملک کی کرنسی اور سکوں میں یہ بات نہیں اگرچہ مقدار کے لحاظ سے وہ بھی مختلف ہوتے ہیں لیکن اس اختلاف کا تناسب ہمیشہ ایک ہی رہتا ہے اس میں کوئی فرق نہیں۔ مثلاً پاکستانی روپیہ اور پیرہ اگرچہ دونوں مختلف قیمت کے حامل ہیں لیکن دونوں کے درمیان جو ایک اور سو کی نسبت ہے (کہ ایک پیرہ ایک روپیہ کا سوواں حصہ ہوتا ہے) روپیہ کی قیمت بڑھنے اور گھٹنے سے اس نسبت میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ بخلاف پاکستانی روپیہ اور سعودی ریال کے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی ایسی معین نسبت موجود نہیں جو ہر حال میں برقرار رہے بلکہ ان کے درمیان نسبت ہر وقت بدلتی رہتی ہے۔ (۲۰)

لہذا جب ان کے درمیان کوئی ایسی معین نسبت جو جنس ایک کرنے کے لئے ضروری تھی، نہیں پائی گئی تو تمام ممالک کی کرنسیاں آپس میں ایک دوسرے کے لئے مختلف لاجناس ہو گئیں یہی وجہ ہے کہ ان کے نام، ان کے پیمانے اور ان سے بھنائے جانے والی اکائیاں (ریز گھری وغیرہ) بھی مختلف ہوتی ہیں۔

جب مختلف ممالک کی کرنسیاں مختلف لاجناس ہو گئیں تو ان کے درمیان کی زیادتی کے ساتھ تبادلہ بلا اتفاق جائز ہے۔ لہذا ایک ریال کا تبادلہ ایک روپے سے بھی کرنا جائز ہے، پانچ روپے سے بھی۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تو اس لئے کہ جب

ان کے نزدیک ایک ہی ملک کے ایک سکے کا تبادلہ دو سکوں سے کرنا جائز ہے، تو مختلف ممالک کے سکوں کے درمیان کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ بطریق اولیٰ جائز ہوگا، اور حنابلہ کا بھی یہی مسلک ہے جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کیا۔ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کرنسی اگرچہ اموال ربویہ میں سے ہے لیکن اموال ربویہ میں جب جنس بدل جائے تو ان کے نزدیک بھی کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ جائز ہے۔ اور امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب رحمہم اللہ کے نزدیک ایک فلس کا دو فلسوں سے تبادلہ اس لئے ناجائز تھا کہ وہ سکے آپس میں بالکل برابر اور ہم مثل تھے جس کی بنا پر تبادلہ کے وقت ایک سکہ بغیر عوض کے خالی رہ جاتا تھا۔ لیکن مختلف ممالک کی کرنسیاں مختلف الاجناس ہونے کے بنا پر ہم مثل اور برابر نہ رہیں۔ اس لئے ان کے درمیان کمی زیادتی کے ساتھ تبادلے کے وقت کرنسی کے کسی حصہ کو خالی عن العوض نہیں کہا جائے گا اور جب خالی عن العوض نہیں تو کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ بھی جائز ہے۔

لہذا ایک سعودی ریال کا تبادلہ ایک سے زائد پاکستانی روپوں سے کرنا جائز ہے۔

اب یہاں ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے، اور وہ یہ کہ بعض اوقات حکومت مختلف کرنسیوں کی قیمت مقرر کر دیتی ہے۔ مثلاً اگر حکومت پاکستان ایک ریال کی قیمت چل روپے اور ایک ڈالر کی قیمت پندرہ روپے مقرر کر دے تو کیا اس صورت میں حکومت کی مقرر کردہ قیمت کی مخالفت کرتے ہوئے کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ مثلاً کوئی شخص ایک ڈالر بجائے ۱۵ روپے کے بیس روپے میں بیچ دے تو اس زیادتی کو سود کہا جائے گا یا نہیں؟ میرے نزدیک حکومت کے مقرر کردہ بھڑکی مخالفت کرتے ہوئے کمی زیادتی کے ساتھ تبادلہ کرنے میں سود لازم نہیں آئے گا اس لئے کہ دونوں کرنسیاں جنس کے اعتبار سے مختلف ہیں اور مختلف الاجناس کے تبادلہ میں کمی زیادتی جائز ہے۔ اور اس کمی زیادتی کی شرعا کوئی حد مقرر نہیں، بلکہ یہ فریقین کی باہمی رضامندی پر موقوف ہے جس کی تفصیل ہم نے پیچھے عرض کر دی۔ البتہ اس پر تسعیر (۲۱) کے احکام جاری ہوں گے۔ لہذا جن فقہاء کے نزدیک حکومت کی طرف سے اشیاء میں تسعیر جائز ہے کرنسی میں بھی جائز ہوگی اور لوگوں کے لئے حکومت کے اس حکم کی مخالفت دو وجہ سے

درست نہ ہوگی ایک تو اس لئے کہ فقہ کا قاعدہ ہے کہ جو کام معصیت اور گناہ نہ ہوں ان میں حکومت کی اطاعت واجب ہے۔ (۲۲) دوسرے اس لئے کہ جو شخص جس ملک میں قیام پذیر ہوتا ہے وہ قولاً یا عملاً اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ جب تک اس ملک کے قوانین کسی گناہ کرنے پر مجبور نہیں کریں گے وہ ان قوانین کی ضرور پابندی کرے گا۔ (۲۳) لہذا ان قواعد کے پیش نظر اس کے لئے حکومت کے اس حکم کی مخالفت کرنا تو جائز نہیں، لیکن دوسری طرف اس زیادتی کو سود کہہ کر حرام کہنا بھی درست نہیں۔

قبضہ کے بغیر کرنسی کا تبادلہ

پھر ایک ہی ملک کے کرنسی نوٹوں کے درمیان تبادلے کے وقت اگرچہ کسی زیادتی تو جائز نہیں۔ لیکن یہ ”بیع صرف“ بھی نہیں ہے۔ کیونکہ کرنسی نوٹ خلقہ شمن نہیں ہیں بلکہ یہ شمن عربی یا اصطلاحی ہیں اور بیع صرف کے احکام صرف خلقی اثمان (سونے چاندی) میں جاری ہوتے ہیں اس لئے مجلس عقد میں دونوں طرف سے قبضہ شرط نہیں البتہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک کم از کم ایک طرف سے قبضہ پایا جانا ضروری ہے۔ اس کے بغیر یہ معاملہ درست نہ ہوگا اس لئے کہ ان دونوں اماموں کے نزدیک سکے متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے اور تعین بغیر قبضے کے نہیں ہو سکتی لہذا اگر بغیر قبضہ کے متعین جدا ہو گئے تو ان کی جدائی اس حالت میں ہوگی کہ ہر فریق کے ذمے دوسرے کا دین ہوگا (اور بیع الدین بالدين لازم آجائے گی) جو جائز نہیں ہے۔ (۲۴) البتہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چونکہ اثمان متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں۔ ان کی تعین کے لئے قبضہ کی ضرورت نہیں ہے اس لئے ان حضرات کے نزدیک اگر کسی ایک فریق نے بھی نوٹ متعین کر دیئے کہ (معاملہ خاص انہی نوٹوں پر ہوا ہے) تو پھر قبضہ عقد کی صحت کے لئے شرط نہیں ہوگا۔ (۲۵)

اب سوال یہ ہے کہ کرنسی کا ادھار معاملہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟ جیسا کہ تاجروں اور عام لوگوں میں اس کا رواج ہے کہ وہ ایک ملک کی کرنسی دوسرے شخص کو اس شرط پر دے دیتے ہیں کہ تم اس کے بدلے میں اتنی مدت کے بعد فلاں ملک کی کرنسی فلاں جگہ پر دینا۔ مثلاً زید، عمر کو سعودی عرب میں ایک ہزار ریال دے اور یہ کہے کہ تم اس کے

بدلے میں مجھے پاکستان میں چار ہزار پاکستانی روپے دے دینا تو یہ معاملہ جائز ہے یا نہیں؟

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ معاملہ جائز ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک اثمان کی بیع میں بیع کے وقت ثمن کا عقد کرنے والے کی ملکیت میں ہونا شرط نہیں۔ لہذا جب جنسیں مختلف ہوں تو ادھار کرنا جائز ہے چنانچہ ثمن اللائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں۔

واذا اشترى الرجل فلوسا بدراهم ونقد الثمن ولم
تكن الفلوس عند البائع - فالبيع جائز
لان الفلوس الراجعة ثمن كالنقود - وقد بينا
ان حكم العقد في الثمن وجوبها ووجودها
معا ولا يشترط قيا مهافي ملك بائعها لصحة
العقد كما لا يشترط ذلك في الدراهم
والدنانير - (۲۱)

اگر کسی شخص نے دراهم کے بدلے فلوس خریدے، اور اس نے دراهم بائع کو دے دیئے لیکن بائع کے پاس اس وقت فلوس موجود نہیں تھے تو یہ بیع درست ہو جائے گی۔ اس لئے کہ مروجہ سکے ثمن کے حکم میں ہوتے ہیں اور ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ ثمن پر عقد کرنے کا حکم یہ ہے کہ وہ ثمن (مشتري کے ذمے) واجب بھی ہو جائے اور موجود بھی ہو لیکن ثمن کا بائع کی ملکیت میں ہونا شرط نہیں، جس طرح درہم اور دینار کی بیع کے وقت ان کا ملک میں ہونا ضروری نہیں۔

لہذا اس صورت میں یہ بیع بشمن موبل ہو جائے گی جو اختلاف جنس کی صورت میں جائز ہے۔

اور اس معاملے کو ”بیع سلم“ میں بھی داخل کر سکتے ہیں اور اکثر فقہاء فلوس میں ”بیع سلم“ کو جائز بھی قرار دیتے ہیں اس لئے کہ سکے ایسے غیر متفاوت عددی ہیں جو

وزن اور صفت وغیرہ بیان کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں حتیٰ کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ جو ایک فلس کی بیج دو فلسوں سے ناجائز کہتے ہیں ان کے نزدیک بھی سکوں میں ”بیج سلم“ جائز ہے (۲۷) اسی طرح امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایسی عددی اشیاء جن میں تفاوت اور نمایاں فرق نہ ہو ان میں بھی ”بیج سلم“ جائز ہے۔ (۲۸)

البتہ اس عقد کو ”بیج سلم“ میں داخل کرنے کی صورت میں ان شرائط کا لحاظ ضروری ہو گا جو مختلف فقہاء نے اپنے اپنے مسئلہ کے مطابق ”بیج سلم“ کے جواز کے لئے لگائی ہیں۔ جو کتب فقہ میں تفصیل کے ساتھ موجود ہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

سبحان ربک رب العزۃ عما یصفون وسلام علی المرسلین
والحمد للہ رب العالمین

حواشی

- (۱) مثلاً ایک شخص کو گندم کی ضرورت ہے، اس کے پاس زائد چاول موجود ہیں۔ اب وہ کسی ایسے شخص کو تلاش کرتا ہے جس کو چاول کی ضرورت بھی ہو اور اس کے پاس زائد گندم بھی ہو۔ ایسے شخص کے ملنے کے بعد وہ اس سے گندم کا چاول سے تبادلہ کرتا، تب جا کر اس کو گندم میسر آتی۔ یہ طریقہ اب متروک ہو چکا ہے۔ البتہ اس قسم کے تبادلے اب بھی بعض جگہ نظر آتے ہیں مثلاً آپ نے کئی کچوں میں بعض ہاکروں کو دیکھا ہو گا کہ وہ پرانے کپڑے، پرانے جوتے اور اخراجات کی ردی لے کر اس کے بدلے میں پیالے برتن وغیرہ دیتے ہیں۔ (مترجم)
- (۲) یعنی وہ نوٹ جن کی پشت پر سونا نہیں تھا۔
- (۳) یہ کرنسی نوٹ کی تاریخ اور اس پر گزرے ہوئے تغیرات و انقلابات کا خلاصہ ہے۔ جو مندرجہ ذیل کتابوں سے لیا گیا ہے:

- (1) An Outline of Money by Geoffrey Growther.
 (2) Money and Man, by Elgin Groseclose IVth ed.
 University of Oklahoma Press. Norman 197.
 (3) Modern Economic Theory, by K. K. Dewett New
 Delhi
 (4) Encyclopaedia Britannica. Banking and Credit.
 Money Currency.

حکم التعامل فی الذهب والنفضۃ للذکتور محمد ہاشم عوض ————— (۵)
 (۳) یہ عبارت ”بلوغ الامانی“ سے نقل کی گئی ہے۔ بلوغ الامانی شرح الفتح الربانی، للساعاتی
 ۲۳۸.۸

- (۵) اردو الفتاویٰ، حضرت مولانا شاہ اشرف علی تھانوی رحمۃ اللہ علیہ، ج ۲ ص ۵
 (۶) شرح الفتح الربانی للساعاتی آخر باب زکاة الذهب والنفضۃ ۸. ۲۵۱
 (۷) عطریہ، للشیخ المکتوبی، ص ۲۱۸ تا ۲۲ طبع دیوبند، انڈیا
 (۸) انسائیکلو پیڈیا بریٹانیکا ۱۹۵۰ء ج ۳ ص ۴۳ ”بینکنگ اور کریڈٹ“

- (۹) Geoffrey Growther An outline of Money P. 16
 (۱۰) مطلب یہ کہ اگر عقد کچھ متعین روپوں پر ہوا اور کوئی فریق ان روپوں کے بجائے اتنی ہی
 اہلیت کے دوسرے روپے دے دے تو وہ ایسا کر سکتا ہے۔ ہاں جب دوسرا فریق ان پر قبضہ کر لے تو پھر

پہلا فرق اس سے مطالبہ نہیں کر سکتا کہ نوٹ مجھے واپس کر دو، میں ان کے بدلے دوسرے دیتا ہوں
(۱۱) الدر المختار مع رد المحتار، ج ۴ ص ۱۸۴۔ (تقی)

(۱۲) المدونة الکبریٰ للامام مالک جلد ۷ ص ۱۰۴۔

(۱۳) حنفیہ کا موقف یہاں فقہی اصطلاحات میں بیان کیا گیا ہے۔ جسے عام فہم عہدت میں لانا مشکل ہے۔ تاہم خلاصہ یہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک دوہم جنس چیزوں کے تبادلے میں اگر ایک چیز کے مقابل کوئی عوض نہ ہو تو وہ سود ہے۔ عام اشیاء میں تو یہ ہوتا ہے کہ اگر ایک طرف تعداد اور کیت کی زیادتی ہو تو دوسری طرف کیفیت اور وصف کی زیادتی کو اس کے مقابل کما جاسکتا ہے۔ مثلاً اگر ایک برتن دو برتنوں کے عوض بیجا جائے تو کما جاسکتا ہے کہ اس ایک برتن میں وصف کی کوئی ایسی خوبی ہے جو دوسری جانب کے ایک برتن کے مقابل رکھی جاسکتی ہے لہذا یہاں کوئی برتن عوض کے بغیر نہیں ہے اور صورت حل کچھ یوں ہے:

برتن نمبر ۱ کے مقابل برتن نمبر ۳ کی اصلیت۔

برتن نمبر ۲ کے مقابل برتن نمبر ۳ کی عمدگی کا وصف

لیکن یہ صورت وہیں ہو سکتی ہے جہاں کسی شے کے اوصاف معتبر ہوں اور ان کی کوئی قیمت لگائی جاسکے۔ اس کے برخلاف جہاں اوصاف کا کوئی اعتبار ہی نہ ہو بلکہ اعتبار صرف مقدار کا ہو، وہاں اوصاف کو کسی مقدار کے مقابلے میں نہیں لایا جاسکتا۔ چنانچہ جو چیز خلقی یا شرعی طور پر یا عرف عام میں شمن بن گئی، اس میں اوصاف کا اعتبار ختم ہو گیا۔ چنانچہ ایک روپیہ کا سکہ یا نوٹ خواہ کتنا یا اور چمکدار ہو اس کی قیمت ایک ہی روپیہ رہے گی، اسی طرح وہ سکہ یا نوٹ خواہ کتنا پرانا اور میلا پھیلا ہو جائے اس کی قیمت بھی ایک ہی روپیہ رہے گی۔ اگرچہ دونوں کے اوصاف میں فرق ہے۔ لیکن یہ فرق بازاری اصطلاح کے لحاظ سے کاہدم ہو چکا ہے۔ لہذا ایک میلا پھیلا روپیہ بھی چمکدار اور نئے روپے کے بالکل برابر سمجھا جاتا ہے۔ دونوں کی قیمت میں کوئی فرق نہیں۔

لہذا اگر ایک روپے کو دو روپے کے عوض فروخت کیا جائے تو یہاں یہ نہیں کما جاسکتا کہ ایک

طرف جو روپیہ زائد ہے وہ دوسری طرف کے روپے کے کسی وصف کے مقابل ہے، لہذا وہاں پر زائد روپیہ کو لازماً یہی کما پڑے گا کہ اس کے مقابل کوئی عوض موجود نہیں ہے۔ لہذا وہ سود ہو گا۔

(۱۴) تفصیل کے لئے دیکھئے: العنایہ حاشیہ فتح القدیر۔ جلد ۵ ص ۲۸۷۔ (تقی)

(۱۵) المغنی لابن قدامہ، مع الشرح الکبیر جلد ۴، ص ۱۲۸، ۱۲۹ و فتاویٰ ابن تیمیہ ۲۹، ص ۳۶۰۔

(۱۶) نایاب المحتاج للعلم، جلد ۳، ص ۳۱۸۔ وثخفة المحتاج لابن حجر مہاشین
للشروانی، جلد ۳ ص ۲۷۹

(۱۷) عدلی اور غطارفہ خاص قسم کے سکے تھے جن میں چاندی بہت معمولی ہوتی تھی
اور پائی سب کھوٹ ہوتا تھا۔

(۱۸) فتح القدیر، باب الصرف، جلد ۵ ص ۳۸۲

(۱۹) یہی وجہ ہے کہ انسان کے لئے جتنی کشش ایک ہزار کے صرف ایک نوٹ کی طرف ہوگی۔
ایک ایک روپے کے سونوٹوں کی طرف نہیں ہوگی۔ اگرچہ ایک ایک روپے کے سونوٹ عدد کے اعتبار
سے بہت زیادہ ہیں۔ لیکن ظاہر قیمت کے لحاظ سے ان سونوٹوں کا مجموعہ ایک ہزار کے ایک نوٹ سے بھی
دس گنا کم ہے لہذا تبادلہ کے وقت ظاہری قیمت میں برابر کا اعتبار ہوگا۔

(۲۰) کسی زمانہ میں ایک اور تین کی نسبت تھی۔ اس وقت ایک ریل تین روپے کے برابر تھا پھر
ریل کی قیمت بڑھ جانے سے ایک اور چار کی نسبت ہو گئی تھی اور اب تقریباً ایک اور سات کی نسبت
ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ دونوں کرنسیوں کے درمیان ایسی کوئی معین نسبت موجود نہیں ہے جو
ہمیشہ ایک حالت پر برقرار رہے۔ بالکل یہی حال دنیا کے ہر دو ملکوں کی مختلف کرنسیوں کا ہے۔
(مستحکم)

(۲۱) ”تسعیر“ حکومت کی طرف سے کسی چیز کا بھروسہ مقرر کرنے کو کہتے ہیں تاکہ لوگ اس
سے زیادہ قیمت پر اشیاء فروخت نہ کریں۔

(۲۲) کئی فقہاء نے اس مسئلہ کی تصریح فرمائی ہے۔ دیکھئے:- شرح السیر الکبیر للسرہنسی
جلد ۱ ص ۹۲۔ رد المحتار باب العیدین جلد اول ص ۸۷۰ باب الاستقاء جلد ۱ ص ۹۲ و کتاب الحظر
والاباحہ جلد ۵ ص ۴۰۷۔

(۲۳) احکام القرآن: مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ جلد ۵ ص ۴۳۔

(۲۴) الدر المختار مع رد المحتار، جلد ۳ ص ۱۸۳، ۱۸۴۔

(۲۵) المغنی للابن قدامہ باب الصرف جلد ۴ ص ۱۶۹

(۲۶) المبسوط للسرہنسی، جلد ۱۳ ص ۲۴

(۲۷) فتح القدیر، جلد ۵ ص ۳۲۷

(۲۸) المغنی للابن قدامہ جلد ۴ ص ۳۲۷

کرنسی کی قوت خرید

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم


ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

نَحْمَدُكَ وَنُصَلِّيْ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ

"تعاشر واکا لاخوان،
تعاملو اکا لا جانب"

یعنی بھائیوں کی طرح رہو،
لیکن آپس میں معاملات اجینیوں کی طرح کرو۔

کرنسی کی قوت خرید

اور

ادائیگیوں پر اس کے شرعی اثرات

”کرنسی کی قیمت میں تبدیلی اور قیمتوں کے اشدیئے (Price Index) سے اس کے تعلق کا مسئلہ موجود دور کے کرنسی نظام کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ جس کی تشریح ہم پہلے باب میں کر چکے ہیں، گذشتہ زمانے میں کرنسی کا تعلق صرف مخصوص سکوں جیسے سونے اور چاندی کے سکوں کے ساتھ تھا۔ جس کی بناء پر اس کرنسی کی قیمت سونے چاندی کی قیمت بڑھنے اور کم ہونے کی وجہ سے بڑھتی گھٹتی رہتی تھی، لیکن موجودہ کرنسی اور نوٹوں کا تعلق پیدائشی دھات کے سکوں کے ساتھ باقی نہیں رہا بلکہ اس کا تعلق ”قوت خرید“ کے ساتھ ہو گیا ہے۔ لہذا پیدائشی دھات کی قیمت میں تبدیلی سے اس پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ البتہ بازار میں عام اشیاء کے دام بڑھنے اور کم ہونے کی وجہ سے اس کی قیمت میں فرق آ جاتا ہے۔ لہذا جب بازار میں اشیاء منگنی ہو جاتی ہیں تو قوت خرید کم ہو جاتی ہے، جس کے نتیجے میں کرنسی کی قیمت کم ہو جاتی ہے اور جب اشیاء سستی ہو جاتی ہیں تو ”قوت خرید“ بڑھ جاتی ہے جس کے نتیجے میں کرنسی کی قیمت بھی بڑھ جاتی ہے۔

موجودہ علم معاشیات کے الفاظ میں اس کی تشریح اس طرح کی جاسکتی ہے کہ آج کے دور میں کرنسی کی اندرونی قیمت کا دار ملک میں ”افراط زر“ اور ”تفریط زر“ پر ہوتا ہے۔ اگر ملک میں افراط زر ہو جائے تو کرنسی کی قیمت کم ہو جاتی ہے اور جب تفریط زر ہو جائے تو کرنسی کی قیمت بڑھ جاتی ہے۔

اب اصل موضوع شروع کرنے سے پہلے ”افراط زر“ اور ”تفریط زر“ کی مختصر تشریح مناسب ہوگی تاکہ اصل موضوع کو سمجھنا آسان ہو جائے۔

موجود معاشی اصطلاح میں ”افراط زر“ اسے کہا جاتا ہے کہ کسی ملک میں جاری شدہ کرنسی اس ملک کی اشیاء اور خدمات کے مقابلے میں زیادہ ہو جائے جس کے نتیجے میں اشیاء اور خدمات کی قیمت بڑھ جانے سے ملک میں منہگائی پیدا ہو جاتی ہے، اس لئے کہ ملک میں جاری شدہ کرنسی اشیاء و خدمات کی طلب کی نمائندگی کرتی ہے اور ملک میں میسر اشیاء و خدمات رسد کی نمائندگی کرتی ہیں اور جب رسد کے مقابلے میں طلب زیادہ ہو جاتی ہے تو منہگائی پیدا ہو جاتی ہے یہ بات علم معاشیات کے بنیادی اصولوں کے ذریعہ بالکل واضح ہے۔

اور ”تفریط زر“ کا مطلب یہ ہے کہ ملک میں جاری شدہ کرنسی، اشیاء اور خدمات کے مقابلے میں کم ہو جائے۔ جس کے نتیجے میں اشیاء اور خدمات کی قیمت کم ہو کر ارزانی پیدا ہو جاتی ہے، اس لئے کہ جب اشیاء، طلب سے زیادہ ہو جاتی ہیں تو بچاؤ کر جاتا ہے اور قیمت کم ہو جاتی ہے۔

چنانچہ ”تفریط زر“ کے وقت ہم کرنسی کے ذریعہ اشیاء صرف کی بڑی مقدار خرید سکتے ہیں مثلاً اس وقت ہم سو روپے میں مندرجہ ذیل اشیاء خرید سکتے ہیں۔

گندم ۲۰ کلو

نمک ۲۰ کلو

کپڑا ۱۰ میٹر

لیکن ”افراط زر“ کے وقت ہم سو روپے میں مندرجہ بالا اشیاء اتنی مقدار میں نہیں خرید سکتے جتنی مقدار میں ”تفریط زر“ کے وقت خریدی تھیں۔ بلکہ اس مقدار سے کم خرید سکیں گے مثلاً ”افراط زر“ کے وقت وہی اشیاء مندرجہ ذیل مقدار میں خرید سکیں گے۔

گندم ۱۰ کلو

نمک ۱۰ کلو

کپڑا ۵ میٹر

اب ان دونوں حالتوں میں سو روپے تو وہی ہیں اس کی مقدار میں تو کمی واقع نہیں

ہوئی۔ لیکن دوسری صورت میں روپے کی قوت خرید پہلی کی بہ نسبت کمزور ہو گئی۔ اس لئے موجودہ دور میں کرنسی نوٹوں کی پیمائش قوت خرید سے کی جاتی ہے کہ اس کی قوت خرید کتنی ہے اور قوت خرید ہی کے ذریعے اس کی حقیقی قیمت کا اندازہ لگایا جاتا ہے اور اس قوت خرید کے فرق کو ماہرین معاشیات ”کرنسی کی قیمت میں فرق“ سے تعبیر کرتے ہیں جیسا کہ ہم نے گذشتہ مثال میں دیکھا کہ ”افراط زر“ کے وقت سو روپے کی قوت خرید پچاس فیصد کم ہو گئی، اس لئے کہ افراط زر کے وقت ہم ”تفریط زر“ کے وقت کے مقابلے میں نصف اشیاء خرید سکے۔ اس کو اس طرح بھی تعبیر کر سکتے ہیں کہ قوت خرید کے اعتبار سے ”افراط زر“ کے وقت سو روپے تفریط زر کے زمانے کے پچاس روپے کے برابر ہو گئے۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا حقوق و واجبات کی ادائیگی میں ”افراط زر“ کے وقت کے سو روپے ”تفریط زر“ کے وقت سو روپے کے مساوی قرار دئے جائیں گے؟ یا پچاس روپے کے برابر سمجھے جائیں گے؟ مثلاً اگر کسی شخص نے دوسرے سے ”تفریط زر“ کے وقت سو روپے قرض لئے تو اب ”افراط زر“ کے وقت مدد کا اعتبار کرتے ہوئے مقروض سو روپے ہی واپس کرے گا یا اس سو روپے کی قیمت گھٹ جانے اور پچاس فیصد قوت خرید کم ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے وہ اب بجائے سو روپے کے دو سو روپے ادا کرے گا؟ اس صورت میں بعض ماہرین معاشیات کا کہنا ہے کہ اب ”افراط زر“ کے وقت مدد کا اعتبار کرتے ہوئے صرف سو روپے واپس کرنا قرض خواہ پر ظلم ہے اس لئے کہ اس صورت میں قرض دار قرض خواہ کو اس کی نصف قوت خرید واپس کر رہا ہے جو قرض خواہ نے قرض دار کو دی تھی۔

چنانچہ بعض ماہرین معاشیات اس مشکل کے حل کے لئے یہ تجویز پیش کرتے ہیں کہ کرنسی اور نوٹ کی قیمت متعین کرنے کے لئے قیمتوں کے اشاریہ (Price Index) کو معیار بنایا جائے، اور تمام حقوق اور واجبات کی ادائیگی میں قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ کرنسی کی قیمت کے تعلق کو بنیاد بنایا جائے اور قیمتوں کے اشاریہ میں اہم اشیاء اور اجرتوں کا اندراج کیا جاتا ہے اور مالی سال کے شروع میں ان اشیاء کی جو قیمت رائج ہو وہ درج کی جاتی ہے اور پھر سال کے آخر میں جو قیمت رائج ہو وہ درج کی جاتی ہے اب دونوں

نرخوں اور قیمتوں کے درمیان جو فرق ہوتا ہے اس فرق کا تناسب نکالتے ہیں۔ جس نسبت سے فرق ظاہر ہو گا اسی تناسب سے نوٹوں کی قیمت میں تغیر سمجھا جائے گا۔ مثلاً سال کے شروع میں جس چیز کی قیمت سو روپے تھی، سال کے آخر میں اس کی قیمت ایک سو دس روپے ہو گئی یا جس چیز کی قیمت پچاس روپے تھی اب اس کی قیمت ۵۵ روپے ہو گئی۔ جس چیز کی قیمت ۱۰ روپے تھی اب اس قیمت گیارہ روپے ہو گئی تو گویا اشیاء کی قیمتیں دس فیصد کی نسبت سے بڑھ گئیں اب کرنسی کی قیمت میں بھی دس فیصد کی کمی سمجھی جائے گی۔ لہذا وہ حقوق اور واجبات جو شروع سال میں واجب الاداء تھے، سال کے آخر میں ان کی ادائیگی دس فیصد زیادتی کے ساتھ کی جائے گی اس لئے اگر کسی نے سال کے شروع میں سو روپے قرض لئے ہیں تو سال کے آخر میں ایک سو دس روپے اس کو واپس کرنے ہوں گے۔ بعض ملکوں میں اجرتوں اور قرضوں کی ادائیگی کے لئے مندرجہ بالا طریقہ رائج بھی ہے لہذا ہم پہلے شرعی نقطہ نظر سے اس طریقہ کار کا جائزہ لیتے ہیں۔ واللہ بجلانہ
حوالہ مفتی۔

قرضوں کو قیمتوں کے اشرار یہ سے منسلک کرنا

قرضوں کو قیمتوں کے اشرار یہ سے منسلک کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ قرض دار قرض خواہ کو صرف قرض کے برابر روپیہ واپس نہ کرے، بلکہ قیمتوں کے اشرار یہ میں اشیاء کی قیمتوں میں جس تناسب سے اضافہ ہوا ہے۔ اسی تناسب سے قرض میں اضافہ کر کے واپس کرے، مثلاً اگر ایک ہزار روپے کسی نے قرض لئے اور قرض کی واپسی کے وقت قیمتوں کے اشرار یہ میں دس فیصد کے تناسب سے اضافہ ہو چکا ہے تو اب قرض دار بھی قرض میں دس فیصد کے تناسب سے اضافہ کر کے گیارہ سو روپے واپس کرے۔ قرض کے قیمتوں کے اشرار یہ کے ساتھ تعلق اور ربط کے جواز میں بعض ماہرین معاشیات یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ یہ زیادتی جو قرض دار قرض خواہ کو واپس کر رہا ہے یہ حقیقی زیادتی نہیں ہے بلکہ یہ اسی مالیت کو واپس کر رہا ہے جو قرض دار نے بطور قرض کے قرض خواہ سے لی تھی۔ اس لئے کہ ایک ہزار روپے کی قوت خرید قرض لیتے وقت زیادہ تھی، اور قرض کی واپسی کے وقت قوت خرید دس فیصد کے تناسب سے کم ہو گئی۔ اگر اس صورت میں قرض دار ایک ہزار ہی واپس کرے تو یہ قرض خواہ پر ظلم ہو گا۔ اس لئے کہ اس صورت

میں اس نے پوری مالیت واپس نہیں کی جو اس نے بطور قرض لی تھی، بلکہ وہ قرض کی مالیت کم کر کے واپس کر رہا ہے اب اگر ہم قرض دار پر یہ لازم قرار دے دیں کہ وہ بجائے ایک ہزار کے گیارہ سو روپے واپس کرے تو یہ گیارہ سو روپے اس کی پوری مالیت ہوگی۔ جو قرض دار نے بطور قرض کے لی تھی۔ اس لئے کہ گیارہ سو روپے کی مالیت قرض کی واپسی کے وقت بعینہ وہی مالیت ہے جو قرض لیتے وقت ایک ہزار روپے کی تھی۔ لہذا یہ سو روپے کی زیادتی اس نقصان کی تلافی کے لئے ہے جو نوٹ کی قیمت میں کمی کی صورت میں واقع ہوئی ہے اور اس سو روپے کی زیادتی سے قرض کی مالیت میں کوئی زیادتی واقع نہیں ہوئی۔ لہذا اس زیادتی کو سود کہہ کر شرعاً حرام قرار دینا درست نہیں۔

لیکن حق بات یہ ہے کہ اس زیادتی کو جائز قرار دینے والوں کی یہ دلیل شرعی قواعد پر کسی طرح بھی منطبق نہیں ہوتی، اس لئے کہ شریعت اسلامیہ میں قرضوں کو اسی مقدار کی مثل (برابر) ادا کرنا واجب ہے اس میں کسی کو اختلاف نہیں ہے۔ حتیٰ کہ جو لوگ قرضوں کے قیمتوں کے اسلئے کے ساتھ تعلق کے جواز کے قائل ہیں وہ بھی اس کو مانتے ہیں لہذا اب ”مثل“ کی تعین کرنی ہے کہ ”مثل“ سے کیا مراد ہے؟ لہذا بنیادی سوال یہاں یہ ہوتا ہے کہ یہ برابری اور مثل مقدار (ناپ، وزن، عدد) میں ضروری ہے یا قیمت اور مالیت میں ضروری ہے؟ چنانچہ قرآن و سنت کے دلائل میں غور کرنے اور لوگوں کے معاملات کا مشاہدہ کرنے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قرض کی واپسی میں جو برابری شریعت میں مطلوب ہے وہ مقدار اور قیمت میں مطلوب ہے، قیمت اور مالیت میں مطلوب نہیں، جس کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ اگر ایک شخص دوسرے سے ایک کلو گندم بطور قرض لے اور قرض لیتے وقت ایک کلو گندم کی قیمت پانچ روپے تھی اور جب وہ قرض دار اپنا قرض واپس کرنے لگا تو اس وقت ایک کلو گندم کی قیمت دو روپے ہو گئی تھی تو اب بھی وہ صرف ایک کلو گندم واپس کرے گا زیادہ نہیں کرے گا۔ باوجود یہ کہ ایک کلو گندم کی قیمت پانچ روپے سے کم ہو کر دو روپے ہو گئی ہے۔ اور اس مسئلہ میں تمام فقہاء متقدمین و متاخرین کا اجماع ہے، فقہاء میں سے کوئی ایک بھی اس مسئلہ میں یہ نہیں کہتا کہ اس صورت میں جبکہ گندم کی مالیت کم ہو گئی ہے صرف ایک کلو گندم واپس کرنا قرض خواہ پر ظلم ہے اس لئے گندم کی قیمت میں

جتنی کی واقع ہوئی ہے اسی نسبت سے اضافہ کر کے قرض خواہ کو واپس کرے۔ یعنی ایک کلو گندم کے بجائے اب قرض دار ڈھائی کلو گندم واپس کرے اس لئے کہ ڈھائی کلو گندم کی مالیت اب وہی ہے جو قرض لیتے وقت ایک کلو گندم کی مالیت تھی۔

یہ اس بات کی بالکل واضح دلیل ہے کہ قرض میں جس مثلث اور برابری کا اعتبار شریعت میں ضروری ہے وہ مقدار اور کیت میں برابری ہے، قیمت اور مالیت میں برابری معتبر نہیں۔

اس دلیل کا بعض حضرات یہ جواب دیتے ہیں کہ گندم تو سامان اور اشیاء کی قبیل سے ہے اور اس کی اپنی ذاتی مالیت اور حیثیت ہے، بخلاف ان کاغذی نوٹوں کے کہ ان کی ذاتی مالیت اور حیثیت کچھ بھی نہیں اس لئے نوٹوں کو گندم پر قیاس کرنا درست نہیں۔

لیکن یہ جواب دراصل خلطِ بحث پر مبنی ہے اس لئے کہ یہاں پر اصل مسئلہ یہ ہے کہ قرض کی واپسی میں مثلثیت اور برابری کو کسی معتبر ہے جب دلیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ قرض میں مثلثیت مطلوبہ مقدار اور کیت کی مثلثیت ہے قیمت اور مالیت میں مثلثیت کا اعتبار نہیں، اس لئے اب یہاں گندم اور نوٹ میں ماہیت اور اصلیت کے فرق سے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس لئے کہ گندم اور نوٹ دونوں میں مقدار بھی موجود ہے اور قیمت بھی، لہذا اگر گندم میں مثلثیت مطلوبہ مقدار اور کیت ہے تو نوٹ میں بھی مثلثیت مطلوبہ مقدار اور کیت ہوگی اسی طرح اگر گندم میں قیمت اور مالیت کے فرق کا اعتبار نہیں، بالکل اسی طرح نوٹ میں بھی قیمت اور مالیت کا فرق معتبر نہیں ہوگا۔

۲۔ تمام لوگوں کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ قرضوں کی واپسی میں برابری کی شرط صرف سود سے بچنے کے لئے ہے اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مطلوبہ برابری کو بالفضل کی احادیث میں پوری تشریح کے ساتھ واضح فرما دیا ہے۔

صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ہمارے پاس ہر قسم کی ملی جلی کھجوریں آیا کرتی تھیں۔ ہم (گھنٹیا کھجور کے) دو صاع کو (بوہیا کھجور کے) ایک صاع کے بدلے میں بیچ دیتے تھے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع ہوئی تو آپ

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو صاع کھجور کو ایک صاع کھجور کے بدلے میں مت بیچو۔ اور نہ دو صاع گندم کو ایک صاع گندم کے بدلے میں بیچو، اور ایک درہم کو دو درہم کے عوض مت بیچو (جامع الاصول لابن اثیر ج ۱ ص ۵۶۶)

یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھی کہ جو کھجور در صاع کے بدلے میں بیچی جائے گی وہ اس کھجور کے مقابلے میں زیادہ قیمتی ہوگی جو ایک صاع کے عوض بیچی جائے گی لیکن اس کے باوجود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اس پر راضی نہ ہوئے بلکہ مقدار اور ناپ میں مماثلت اور برابری کا حکم دیا اور قیمت کے فرق کا اعتبار نہیں کیا۔ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں حضرت ابو سعید خدری اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو خیر کا عامل (جو زکوٰۃ وغیرہ وصول کرے) بنا کر بھیجا، وہ غافل جب واپس آیا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جنب کھجور (عمدہ قسم کی کھجور ہے) پیش کیں، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سوال کیا کہ کیا خیر کی تمام کھجور ایسی ہوتی ہے، انہوں نے جواب دیا: ہم (اس عمدہ کھجور کے) ایک صاع کو (گھٹیا کھجور کے) دو صاع کے بدلے میں اور دو صاع کھجور کو تین صاع کھجور کے بدلے میں تبدیل کر لیتے ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایسا مت کرو، بلکہ جمع کھجور (مختلف قسم کی ملی جلی کھجوریں) کو پہلے درہم کے عوض فروخت کر دو پھر ان درہم سے جنب کھجور خرید لیا کرو۔

(جامع الاصول ۱/ ۵۵۰)

یہ روایت اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اموال ربویہ میں جو تماثل اور برابری مطلوب ہے وہ مقدار میں تماثل ہے۔ قیمت میں تماثل اور برابری مطلوب نہیں، اس لئے کہ جنب کھجور جمع کھجور کے مقابلے میں بہت اعلیٰ درجہ کی قیمتی اور عمدہ کھجور تھی۔ لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کھجور کی ایک قسم کو دوسری قسم سے تبدیل کرنے کی صورت میں عمدہ اور گھٹیا ہونے کا بالکل اعتبار نہیں کیا بلکہ وزن میں برابری کو ضروری قرار دیا۔

مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے، فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”سونا سونے کے بدلے میں وزن کر

کے بیچو، ان میں جو شخص زیادتی کرے، یا زیادتی کو طلب کرے، تو وہ زیادتی سوار ہے۔ اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے یہ حدیث ان الفاظ میں نقل کی ہے: (دینار و نند کے بدلے اور درہم درہم کے بدلے میں بیچو ان میں کسی زیادتی جائز نہیں ہے) (جامع الاصول ۱/۵۵۲)

صحیح مسلم میں حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے: فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”سوئے کو سونے کے بدلے میں چاندی کو چاندی کے بدلے میں گیسوں کو گیسوں کے بدلے میں، جو کو جو کے بدلے میں، کھجور کو کھجور کے بدلے میں اور نمک کو نمک کے بدلے میں ہاتھ در ہاتھ بیچو، ہاں! اگر ان اشیاء کی بیچ میں جنس مختلف ہو جائے تو پھر جس طرح چاہو (کسی زیادتی کے ساتھ) بیچو بشرطیکہ ہاتھ در ہاتھ ہو (نقد ہو اور حار نہ ہو) (جامع الاصول ۱/۵۵۲)

ابو داؤد میں حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سونے کو سونے کے بدلے میں (برابر کر کے) (برابر کر کے) چاہے وہ سونے کا ٹکڑا ہو، یا ڈھلا ہو سکھ ہو، چاندی کو چاندی کے بدلے میں (برابر کر کے) چاہے وہ چاندی کا ٹکڑا ہو، یا ڈھلا ہو اسکھ ہو، اور دو مدی (وزن کا ایک پیانہ ہے) گیسوں کو دو مدی کے بدلے میں (برابر کر کے) بیچ کرو (وزن کا ایک کے بدلے میں اور دو مدی کھجور کو دو مدی کھجور کے بدلے میں، دو مدی نمک کو دو مدی نمک کے بدلے میں (برابر کر کے) بیچ کرو) پس جس شخص نے زیادتی کی یا زیادتی کو طلب کیا، اس نے سوار لیا۔ (جامع الاصول ۱/۵۵۲)

صحیح مسلم میں حضرت فضلہ بن عبید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، فرماتے ہیں: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سونے کو سونے کے بدلے میں وزن کر کے (بیچ کرو) اور دوسری روایت میں ہے کہ سونے کو سونے کے بدلے میں مت بیچو مگر وزن کر کے۔

مندرجہ بالا تمام احادیث اس بات کو واضح طور پر بیان کر رہی ہیں کہ شریعت میں جو متماثل اور برابری مستتر ہے وہ مقدار میں برابری ہے، اموال ربویہ میں قیمت کے تفاوت کا بالکل اعتبار نہیں، یہ احکام اس صورت میں ہیں جب بیع نقد ہو رہی ہو اور اگر معاملہ

قرض کا ہو جس میں اصل سود جاری ہوتا ہے اور جس میں ہر قسم کی زیادتی بلکہ زیادتی کے شبہ سے بھی بچنا ضروری ہے تو پھر اس میں قیمت کے تفاوت کا لحاظ کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

۳..... اس مسئلہ میں ایک حدیث اور ہے، جو خاص کر قرض ہی میں مشیت اور برابری کو واضح کرتی ہے۔ سنن ابو داؤد میں ہے:

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا: میں مقام بقیع میں اونٹ بیچا کرتا تھا، تو کبھی میں دیناروں کے ذریعہ بھلاؤ کر کے اونٹ بیچتا، اور بجائے دینار کے مشتری سے دراہم لے لیتا، اور کبھی دراہم کے ذریعہ بھلاؤ کرتا اور بجائے دراہم کے دینار وصول کرتا یعنی دینار کے بدلے درہم اور درہم کے بدلے دینار وصول کرتا اور ادا کرتے وقت بھی دراہم کے بدلے دینار اور دیناروں کے بدلے دراہم ادا کرتا، ایک مرتبہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا، اس وقت آپ حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کے گھر پر تھے، میں نے کہا: یا رسول اللہ! ذرا ٹھہریے، میرا ایک سول ہے وہ یہ کہ میں مقام بقیع میں اونٹ بیچتا ہوں، کبھی میں دیناروں کے ذریعہ بیچتا ہوں، اور اس کے بدلے میں دراہم وصول کرتا ہوں، اور کبھی دراہم کے ذریعہ بیچ کرتا ہوں اور اس کے بدلے دینار وصول کرتا ہوں، یعنی دراہم کے بدلے میں دینار اور دیناروں کے بدلے دراہم ادا کرتا ہوں۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب میں ارشاد فرمایا: اس طرح معاملہ کرنے میں کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ اسی روز کے بھلاؤ کے برابر لو، اور تم دونوں (بائع اور مشتری) کے درمیان اس حالت میں جدائی نہ ہو کہ تمہارے درمیان کوئی لین دین باقی ہو۔ (سنن ابو داؤد، کتاب البیوع ۲/۲۵۰ رقم ۲۳۵۳)۔

اس حدیث سے استدلال اس طرح ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے لئے اس چیز کو جائز اور مباح قرار دیا کہ جب بیع دینار کے ذریعہ ہو تو ادائیگی کے روز دینار کی جو قیمت ہو، اس قیمت کے برابر دراہم وصول کر لیں، جس روز ذمہ میں واجب ہوئے ہوں، اس روز کی قیمت کا اعتبار نہیں، مثلاً بیع میں ایک دینار طے ہوا، اور بیع کے روز ایک دینار کی قیمت دس درہم تھی اور اس وقت مشتری نے قیمت ادا نہیں کی۔ کچھ روز بعد جب مشتری نے قیمت ادا کرنا چاہا تو اس وقت

اس کے پاس دراہم تو تھے مگر دیند نہیں تھے اور اس روز ایک دینار کی قیمت گیارہ دراہم ہو گئی، تو اب مشتری بائع کو گیارہ درہم ہی ادا کرے گا۔

یہی وجہ ہے کہ جب حضرت بکر بن عبد اللہ مزنی اور حضرت مسروق عجلری رضی اللہ عنہما نے حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے سوال کیا کہ ان کے ایک نوکر کے ان دونوں کے ذمہ کچھ دراہم واجب الادا تھے، لیکن ان کے پاس صرف دینار تھے، دراہم نہیں تھے۔ تو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے جواب دیا: ”بازار کے نرخ کے مطابق ادا کر دو“ اس سے یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ ادائیگی کے روز کی قیمت کا اعتبار ہے، جس روز ذمہ میں واجب ہوئی تھی اس دن کی قیمت کا اعتبار نہیں اور اگر قرضوں میں قیمت کے اعتبار سے مشابہت اور برابری معتبر ہوتی تو ان کے ذمہ دینار کی وہ قیمت واجب ہوتی جو قیمت ذمہ میں واجب ہونے کے دن تھی اور یہ بالکل واضح بات ہے۔

۴..... قرآن و سنت کی روشنی میں یہ بات تمام فقہاء کے نزدیک مسلم ہے کہ قرض کی واپسی کے وقت مقدار میں یقینی مشابہت اور برابری شرط ہے، انکل اور اندازہ سے واپس کرنا جائز نہیں حتیٰ کہ اگر ایک شخص نے ایک صاع گندم بطور قرض لئے اور یہ شرط ٹھہرائی کہ قرض دار مجھے بغیر ناپ کے صرف اندازہ اور تخمین سے ایک صاع واپس کرے، تو قرض کا یہ معاملہ جائز نہیں، اس لئے کہ اموال ربوہ میں اندازہ اور تخمین سے ایک صاع واپس کرنا جائز نہیں۔ اسی وجہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع مزابنہ کو حرام قرار دیا ہے۔ بیع مزابنہ یہ ہے کہ درخت پر لگی ہوئی کھجور کو ٹوٹی ہوئی کھجور کے بدلے میں بیچا جائے اور اس کی حرمت کی وجہ یہی ہے کہ جو کھجور ٹوٹی ہوئی ہے، اس کی مقدار وزن کے ذریعہ معلوم کی جاسکتی ہے، اور جو کھجور درخت پر لگی ہوئی ہے، اس کی مقدار معلوم کرنے کا طریقہ اندازہ اور تخمین کے علاوہ کوئی اور نہیں ہے، اس وجہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بیع کو علی الاطلاق حرام قرار دے دیا، حالانکہ بعض اوقات اندازہ بالکل صحیح یا صحیح کے قریب ہوتا ہے۔ لہذا اموال ربوہ میں سے بعض کو بعض سے تبادلہ کرنے کا صرف ایک ہی طریقہ ہے، وہ یہ کہ دونوں میں تبادلہ عملی طور پر مقدار میں برابری کے ذریعہ ہو، اندازہ اور تخمین کے ذریعہ برابری کافی نہیں ہے۔

دوسری طرف اگر قرضوں کو قیمتوں کے اشلہ سے منسلک کیا جائے تو اس کا

مطلب یہ ہو گا کہ قرض کی ادائیگی میں حقیقی منسلکیت کا اعتبار نہیں کیا گیا، بلکہ ایک تخمینی منسلکیت پر ادائیگی کی بنیاد رکھی گئی، اس لئے کہ قیمتوں کے اشدائیے میں اشیاء کی قیمتوں میں کمی اور زیادتی کا جو تناسب نکلا جاتا ہے وہ تقریبی اور تخمینی ہوتا ہے، جس کی بنیاد ایک ایسا مخصوص حسابی طریقہ ہے جو اندازہ اور انکل ہی کے ذریعہ کیا جاتا ہے۔

اس مسئلہ کو سمجھنے کے لئے پہلے قیمتوں کے اشدائیہ کو وضع کرنے کا طریقہ اور کرنسی کی قیمت کی تعیین میں اس کے استعمال کا طریقہ جانا ضروری ہے۔

”قیمتوں کا اشدائیہ“ وضع کرنے کا طریقہ اور کرنسی کی قیمت کی تعیین میں اس کا استعمال

زیر بحث مسئلہ کا شرعی حکم جاننے کے لئے قیمتوں کا اشدائیہ وضع کرنے کا طریقہ اور کرنسی کی قیمت کی تعیین میں اس کے استعمال کو جانا ضروری ہے، لہذا قرضوں کا قیمتوں کے اشدائیہ کے ساتھ تعلق کے سلسلے میں ماہرین معاشیات جو طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ اس کا خلاصہ ہم آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں۔

جاننا چاہئے کہ کرنسی چاہے دھات کی ہو یا کانڈی کرنسی ہو، وہ بذات خود مقصود نہیں ہوتی اس لئے کہ وہ کرنسی بذات خود نہ تو بھوک مٹا سکتی ہے اور نہ اس سے جسم ڈھانپا جاسکتا ہے اور نہ اس کے ذریعہ خواہش پوری کی جاسکتی ہے اور نہ اس کی ذریعہ تکلیف دور کی جاسکتی ہے، بلکہ اس کرنسی کے ذریعہ انسان اپنی ضروریات زندگی کی اشیاء و خدمات خریدتا ہے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو ہر کرنسی کی دو قیمتیں ہوتی ہیں۔ ایک اس کی ظاہری قیمت (Face Value) یہ وہ قیمت ہے جو اس کرنسی پر لکھی ہوئی ہوتی ہے، دوسری اس کی واقعی قیمت (Real Value) یعنی اس کرنسی کا حقیقی عملی فائدہ جو ایک انسان اپنی ضروریات میں اس کرنسی کو خرچ کر کے حاصل کرتا ہے۔ اس کو دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ اس کرنسی کی حقیقی قیمت اشیاء اور خدمات کا وہ مجموعہ ہے، جو ایک انسان کے لئے اس کرنسی کے ذریعہ خریدنا ممکن ہو۔ آج کل اقتصادیین اشیاء کے اس مجموعہ کا نام ”اشیاء کی ٹوکری“ (Basket of Goods) رکھتے ہیں۔ لہذا کرنسی کی حقیقی قیمت وہ ”اشیاء کی ٹوکری“ ہے۔ جس کو کرنسی کے ذریعہ خریدنا ممکن

مثلاً اگر زید کی ماہانہ تنخواہ دس ہزار روپے ہے تو دس ہزار روپے اس کی ماہانہ آمدنی کی ظاہری قیمت ہے پھر وہ یہ دس ہزار روپے مندرجہ ذیل اشیاء و خدمات میں صرف کرتا ہے۔

۴۰ کلو

گندم

۲۰ میٹر

کپڑا

۱۵ کلو

گوشت

۵ کلو

چائے

دو کمروں پر مشتمل مکان کا کرایہ

دو بیٹوں کے تعلیمی اخراجات

مہینہ میں ایک مرتبہ ڈاکٹری معائنہ کی فیس

مذکورہ بالا اشیاء اور خدمات کے مجموعہ کو ماہرین معاشیات ”اشیاء کی نوکری“ کہتے ہیں۔ اگر زید کی تنخواہ ہر ماہ انہی مندرجہ بالا اشیاء و خدمات پر صرف ہوتی ہے تو یہ مخصوص اشیاء و خدمات (اپنی اس مقدار کے ساتھ جو مثل میں ذکر کی گئی ہے) زید کی تنخواہ کی حقیقی قیمت ہے۔

اور دس ہزار روپے کی یہ حقیقی قیمت ”اشیاء کی نوکری“ میں درج شدہ اشیاء و خدمات کی قیمت کے بدلے سے متغیر ہو جائے گی، اور ان اشیاء و خدمات کی قیمتیں مختلف حالات و اسباب کی بناء پر بدلتی رہتی ہیں۔ لیکن ماہرین معاشیات اشیاء کی قیمتوں میں تغیر کے تناسب کو معلوم کرنے کے لئے (یعنی اشیاء کی قیمتوں میں کس قدر فرق کس تناسب سے ہو چکا ہے) مختلف اشیاء کی قیمتوں کے اوسط کو بنیاد بناتے ہیں:

پھر ”اشیاء کی نوکری“ میں درج شدہ اشیاء و خدمات سب ایک طرح کی اہمیت نہیں رکھتیں، بلکہ بعض چیزیں دوسرے کے مقابلے میں زیادہ اہمیت کی حامل ہیں۔ مثلاً گندم، کپڑے کے مقابلے میں زیادہ اہم ہے اور کپڑا، چائے کے مقابلے میں زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ہر انسان کی زندگی پر اہم اشیاء کی قیمت میں تبدیلی زیادہ اثر انداز ہوتی ہے، بہ نسبت ان اشیاء کی قیمت کے جو کم اہمیت رکھتی ہیں۔ لہذا اگر چائے کی قیمت زیادہ ہو جائے تو اتنی مشکلات پیدا نہ ہوں گی جتنی گندم کی قیمت بڑھنے سے پیدا ہوں گی۔ لہذا کرنسی کی حقیقی قیمت میں تبدیلی کو اشیاء کی قیمتوں میں اوسط تبدیلی کے

ذریعے معلوم کرنے کے لئے ماہرین معاشیات ہر چیز کی ایک خاص اہمیت فرض کر لیتے ہیں، پھر اس فرض کی ہوئی اہمیت کی بنیاد پر تمام اشیاء کے لئے علیحدہ علیحدہ خاص نمبر مقرر کر دیتے ہیں۔ اس نمبر کو ماہرین معاشیات ”چیز کا وزن“ (Weight of

کالم ۱	کالم ۲	کالم ۳	کالم ۴	کالم ۵	کالم ۶
اشیاء	اشیاء کا وزن	۱۹۸۰ میں اشیاء کی قیمت	۱۹۸۴ میں اشیاء کی قیمت	۱۹۸۰ اور ۱۹۸۴ کے درمیان قیمت کی تبدیلی	ادست اشیاء کے وزن سے ضرب دینے کا نتیجہ
کھانا	۰.۶۵۰	۳۰ کلو سو روپے	۵۰ روپے	۲۶۰	۱۶۰
کپڑا	۰.۶۲۰	دس روپے فی میٹر	تیس روپے فی میٹر	۳۶۰	۰.۶۶
مکان	۰.۶۳۰	پانچ سو روپے	پندرہ سو روپے	۳۶۰	۰.۶۹
		ایک ماہ کا کرایہ	ماہانہ کرایہ		
۲۰۵					

(Commodity) کا نام دیتے ہیں، اور بعض اوقات ان اشیاء کو ہر ملہ خریدنے میں تنخواہ کا جو حصہ جس تناسب سے لگتا ہے۔ اس تناسب کو بنیاد بنا کر ہر چیز کا ”وزن“ مقرر کرتے ہیں۔ مثلاً زید اگر اپنی تنخواہ کا پچاس فیصد اپنے اہل و عیال کے لئے کھانے کی اشیاء خریدنے پر صرف کرتا ہے تو کھانے کا وزن صفر اعشاریہ پچاس ہو گا (۰.۵۰)۔ اور اگر وہ اپنی تنخواہ کا بیس فیصد کپڑا خریدنے میں لگاتا ہے تو کپڑے کا وزن صفر اعشاریہ بیس ہو گا (۰.۲۰) وغیرہ۔

پھر ہر چیز کی قیمتوں میں اوسط تبدیلی کو اس کے وزن سے ضرب دیتے ہیں جو حاصل لگتا ہے وہ ہر چیز کا اوسط کہلاتا ہے۔

یہ بات ذیل کے نقشے سے اور واضح ہو جائے گی جس میں ہم ”اشیاء کی نوکری“ کو صرف تین اشیاء پر مشتمل فرض کرتے ہیں۔ یعنی غلہ، کپڑا اور مکان۔ سامنے والے نقشے کو ملاحظہ کریں۔

اس نقشے سے یہ بات واضح ہو گئی کہ ”اشیاء کی نوکری“ کی قیمت ۱۹۸۰ء اور ۱۹۸۷ء کی درمیانی مدت میں ۲۶۵ کے تناسب سے زیادہ ہو گئی۔ اس زیادتی کا اندازہ کرتے ہوئے اس اوسط وزن کو معیار بنایا گیا ہے جس میں ہر چیز کی ایک خاص اہمیت پیش نظر رکھی گئی ہے اور چونکہ ”اشیاء کی نوکری“ ہی کرنسی کی حقیقی قیمت ہے، تو گویا کہ کرنسی کی حقیقی قیمت میں ۲۵ فیصد کے تناسب سے کمی واقع ہو گئی ہے، جس کا مطلب یہ نکلا کہ وہ ”اشیاء کی نوکری“ جس کو ایک شخص ۱۹۸۰ء میں سو روپے میں خرید سکتا تھا، وہ ۱۹۸۷ء میں انہی ”اشیاء کی نوکری“ کو دو سو پچاس روپے میں خرید سکے گا۔

اگر ہم یہ فرض کریں کہ ۱۹۸۰ء میں ایک شخص کی ماہانہ تنخواہ پانچ ہزار روپے تھی اور ۱۹۸۷ء میں اس کی ماہانہ تنخواہ زیادہ ہو کر دس ہزار روپے ہو گئی، تو اس کی ماہانہ تنخواہ کی قیمت اور حیثیت کا حساب مندرجہ ذیل طریقہ سے کیا جائے گا۔

۱۹۸۰ء	۵۰۰۰ روپے	۱.۰	=	۵۰۰۰ روپے
۱۹۸۷ء	۱۰۰۰۰ روپے	۲.۵	=	۴۰۰۰ روپے

مندرجہ بالا مثال میں آپ دیکھیں گے کہ اگرچہ اس شخص کی تنخواہ کی ظاہری قیمت

دس ہزار روپے ہو گئی، لیکن اس کی تخواہ کی حقیقی قیمت ۱۹۸۰ء کی قیمتوں کی سطح پر نظر کرتے ہوئے چار ہزار روپے ہو گئی۔ اس لئے کہ کرنسی کی حقیقی قیمت کو دیکھتے ہوئے ۱۹۸۷ء کے دس ہزار روپے ۱۹۸۰ء کے چار ہزار روپے کے مساوی ہو گئے۔

لہذا اگر ہم قرضوں کی ادائیگی کو قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ وابستہ کر دیں اور یہ فیصلہ کر دیں کہ قرضوں کی واپسی میں اس کی حقیقی قیمت کا اعتبار کیا جائے۔ اس کی ظاہری قیمت کا اعتبار نہ کیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ اگر کسی شخص نے ۱۹۸۰ء میں چار ہزار روپے قرض لئے تھے، تو وہ ۱۹۸۷ء میں بجائے چار ہزار روپے کے دس ہزار روپے واپس کرے۔ اس لئے کہ دونوں کی حقیقی قیمت ایک ہی ہے۔

اگر ہم اس حسابی طریقے پر غور کریں، جس کے ذریعہ کرنسی کی حقیقی قیمت کی تعیین ہوتی ہے، تو بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ پورا حسابی طریقہ تمام مراحل میں انکل اور اندازہ اور تخمینہ پر مبنی ہے، چنانچہ اس حسابی طریقہ میں مندرجہ ذیل مقامات پر انکل اور اندازہ سے کام لیا گیا ہے۔

۱..... اشاریہ میں درج شدہ اشیاء کی تعیین

یہ بات معلوم ہی ہے کہ ہر شخص کی اپنی خاص ضروریات ہوتی ہیں۔ اس لئے ایک شخص کی اشیاء ضرورت بھی دوسرے شخص سے مختلف ہوگی لہذا ایک شخص کی ”اشیاء کی نوکری“ دوسرے شخص کی ”اشیاء کی نوکری“ سے مختلف ہوگی۔ لیکن ”اشاریہ“ میں درج شدہ ”نوکری“ صرف ایک ہے۔ جس میں اشیاء کو اس کے استعمال کرنے والوں کی کثرت کی بنیاد پر درج کیا جاتا ہے۔ اس لئے بعض اوقات اس میں ایسی چیزیں بھی درج ہوتی ہیں جن کی بعض لوگوں کو پوری زندگی میں کبھی ضرورت ہی پیش نہیں آتی۔ اس لئے ان بعض کے اعتبار سے یہ ”اشاریہ“ درست نہیں ہو سکتا، لہذا معلوم ہوا کہ ”اشاریہ“ میں بعض اشیاء صرف اندازہ اور تخمینہ سے درج کی جاتی ہیں۔

۲..... اشیاء کے وزن (اہمیت) کی تعیین

دوسرے یہ کہ اشیاء کے وزن اور صارفین کے اعتبار سے اس کی اہمیت کے تعیین

میں بھی اندازہ اور اٹکل سے کام لیا جاتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اشیاء کی اہمیت ایک اضافی چیز ہے، جو اشخاص کے اذکلاف سے مختلف ہو جاتی ہے۔ بعض اوقات ایک چیز ایک شخص کے نزدیک بہت اہمیت کی حامل ہے اور وہی چیز دوسرے شخص کے لئے کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ اشاریہ اس مفروضہ پر بنایا جاتا ہے کہ ہر چیز کی جو اہمیت ہم نے فرض کی ہے، وہ تمام صدقین کے اعتبار سے ہے اور یہ درمیانی اوسط کی بنیاد پر فرض کی جاتی ہے جو صرف اندازہ اور تخمین ہی سے نکلا جاتی ہے۔

۳..... اشیاء کی قیمت کا تعین

تیسرے یہ کہ مختلف سالوں میں اشیاء کی قیمتوں کا تعین بھی اندازہ اور اٹکل سے کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ ظاہر ہے کہ ایک ہی چیز کی قیمت مختلف شہروں اور جگہوں کے اعتبار سے مختلف ہوگی اور ”اشاریہ“ میں صرف ایک ہی جگہ کی قیمت کا اندراج ممکن ہے۔ اس لئے اگر ایک ملک کا ”اشاریہ“ بنانا ہو تو وہ صرف تمام جگہوں کی قیمتوں کا درمیانی اوسط نکال کر ہی بنایا جاسکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ اوسط اندازہ اور تخمین ہی کے ذریعہ نکالا جاسکے گا۔

بہر حال! مندرجہ بالا بحث سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ”اشاریہ“ اپنے تمام مراحل میں اندازہ اور تخمین پر مبنی ہے اور اگر کسی جگہ پر حساب بہت بڑیک بنی اور پوری احتیاط سے بھی کیا جائے تو بھی اس کے نتیجے کو زیادہ سے زیادہ تقریبی تو کہہ سکتے ہیں، یقینی اور واقعی پھر بھی نہیں کہہ سکتے، جبکہ اوپر احادیث کی روشنی میں یہ واضح ہو چکا ہے کہ قرضوں کی واپسی میں اٹکل اور اندازہ کی شرط لگانا شرعاً جائز نہیں۔ لہذا قرضوں کی ادائیگی کو قیمتوں کے اشاریہ سے وابستہ کر دینا کسی حل میں بھی جائز نہیں۔

سکوں کی قیمت کی ادائیگی میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک

بعض اقتصادین نے قیمتوں کے اشاریے کے ساتھ قرضوں کی ادائیگی کو مسلک کرنے کے لئے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول سے استدلال کیا ہے۔ جس میں

مروی ہے کہ ان کے نزدیک اگر ادائیگی کے وقت فلوس کے سکوں کی قیمت بدل جائے تو وہ قیمت کا اعتبار کرتے ہیں چنانچہ علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

”وفی المنتقی: اذا غلت الفلوس قبل القبض اور رخصت،

قال ابو یوسف قولي وقول ابی حنیفہ ذلک سواء ولیس له غیرها،

ثم رجع ابو یوسف وقال علیہ قیمتہا من الدراهم يوم وقع البيع

و يوم وقع القبض۔“

منتقی میں ہے کہ (کسی چیز کو بیچنے کے بعد اس کی) قیمت پر

قبضہ کرنے سے پہلے اگر فلوس کے سکوں کے دام زیادہ ہو جائیں،

یا کم ہو جائیں، تو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس

بارے میں میرا اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا ایک ہی قول ہے کہ اس

بائع کو ان مقررہ فلوس کے علاوہ اور کچھ نہیں ملے گا۔ لیکن پھر امام

ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے اس قول سے رجوع کرتے ہوئے

فرمایا۔ اس مشتری پر فلوس کی وہ قیمت ادا کرنی ضروری ہے جو قیمت

دراہم کی نسبت سے بیع کے دن اور قبضہ کے دن تھی۔

پھر ترمذی سے ان کا قول نقل کیا ہے:-

”وفی البزازیة معزیا الی المنتقی: غلت الفلوس او

رخصت، فعند الامام الاول (ای ابی حنیفہ) والثانی (ای

ابی یوسف) اولا: لیس علیہ غیرها، وقال الثانی (ای

ابی یوسف) ثانيا: علیہ قیمتہا من الدراهم يوم البيع

والقبض، وعلیہ الفتوی۔“

”اور بزازیہ میں منتقی کی طرف نسبت کرتے ہوئے نقل

کرتے ہیں: فلوس کی قیمت زیادہ ہو جائے یا کم ہو جائے، امام اول

(یعنی امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ) اور امام ثانی (یعنی امام ابو یوسف

رحمۃ اللہ علیہ) کا پہلا قول یہ ہے کہ مشتری پر ان مقررہ فلوس کے

علاوہ اور کچھ واجب نہیں، اور امام ثانی (یعنی امام ابو یوسف رحمۃ

اللہ علیہ) کا رد ہوا تو یہ ہے کہ: "مشرقی کے نامہ نویس کی وہ قیمت واجب الادا ہے، جو بیع اور قبضہ کے دن تھی، اور اسی پر نفی ہے۔" "شیخنا ابو یوسف یقول: ان کے بارے میں"

آگے علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "سأفرد علیہ ما لا"

"هكذا في الذخيرة والخلاصة بالعزو الى المشتري"

وقد نقله شيخنا في بحره واقره، فحيث صرح بان الفتوى

عليه في كثير من المعثورات، فيجب ان يقول عليه

افتاء وقضائه۔"

"در خیرہ" اور "خلاصہ" میں بھی اس طرح "المشتري" کی

طرف منسوب ہے اور اسی بات کو علامہ نے شیخ نے "مکر" میں بھی

اسی طرح نقل کر کے اس کی توثیق کی ہے۔ اس طرح یہ بات واضح

ہو گئی کہ بہت سے اہم معاملات میں اسی پر نفی ہے۔ لہذا نفی

دینے اور فیصلہ کرنے میں اس قول پر اعتبار اور مجرد ضروری

ہے۔"

مندرجہ بالا عبارات سے بعض اقتصادیین یہ استدلال کرتے ہیں کہ جب قرض کی

ادائیگی سکوں کی صورت میں واجب ہو، تو سکوں کی قیمت بروئے کار نہ ہونے کی صورت

میں اس قرض کو سکوں کی قیمت کے لحاظ سے واپس کرنا ضروری ہو گا اور امام ابو یوسف

رحمۃ اللہ علیہ کا یہ مسلک "قرضوں کے قیمتوں کے اشتباہ کے ساتھ ربط" کے نظریہ

کے بہت قریب ہے۔

لیکن یہ استدلال درست نہیں، حقیقت یہ ہے کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ

کے اس مسلک کا "قیمتوں کے اشتباہ" کے نظریہ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس لئے

کہ یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ "الظاہر" اور "الغریض" اور "الاشباہ" اور اس اشتباہ

کی بنیاد پر کرہ کی قیمت متعین کرنا وغیرہ جیسے تمام معاشی مسائل بالکل جدید مسائل

ہیں۔ جن کا امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے زمانے میں تصور بھی نہیں تھا۔ لہذا جس

وقت امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ یہ فرماتے ہیں کہ "سکوں کی قیمت واپس کرنا ضروری

ہے "ان کے اس قول سے یہ مطلب لینے کا کوئی امکان ہی نہیں کہ ان کی مراد اس قیمت سے وہ مفروضہ قیمت ہے جو "اشاریہ" کی بنیاد پر نکال گئی ہو، یا ان کی مراد وہ قیمت ہے جسے معاشی اصطلاح میں "حقیقی قیمت" (Real Value) کہا جاتا ہے۔

صحیح بات یہ ہے کہ گذشتہ زمانہ میں فلوس کے سکے سونے چاندی کی کرنسی کے ساتھ وابستہ تھے، اور سونے چاندی کی بنیاد پر ہی ان کی قیمت مقرر ہوتی تھی (۱۹)۔ اور یہ سکے سونے چاندی کی کرنسی کے لئے بطور ریزر و گری اور پیسج کے استعمال ہوتے تھے۔ مثلاً دس فلوس کے سکے ایک درہم کے مساوی تصور کئے جاتے تھے۔ اس لئے ایک سکہ درہم کے دسویں حصے کے برابر حیثیت رکھتا تھا۔ لیکن ایک سکہ کی یہ قیمت اس کی ذاتی قیمت کی بنیاد پر مقرر نہیں کی جاتی تھی بلکہ یہ ایک ایسی علامتی قیمت ہوتی تھی جس کو لوگوں نے ایک اصطلاح بنالیا تھا۔ اس لئے یہ ممکن تھا کہ لوگ اس اصطلاح کو تبدیل کر دیں اور دوبارہ یہ اصطلاح مقرر کر دیں کہ آئندہ ایک سکہ درہم کے بیسویں حصہ کے برابر سمجھا جائے گا۔ جب کہ پہلے درہم کے دسویں حصہ کے برابر سمجھا جاتا تھا۔ اس طرح سکے کی قیمت کم ہو جائے گی اور اس کا بھی امکان ہے کہ لوگ آئندہ یہ اصطلاح مقرر کر دیں کہ اب ایک سکہ درہم کے پانچویں حصہ کے مساوی تصور کیا جائے گا تو سکے کی قیمت بڑھ جائے گی۔

لہذا اگر سکہ کی قیمت مندرجہ بالا اصول کے مطابق بڑھ جائے یا کم ہو جائے تو کیا معروضی اس قدر کے سکے گنتی کر کے قرض خواہ کو واپس کرے گا جو عقد کے روز اس پر واجب ہوئے تھے؟ یا والد اس کی روز اس مقدار کے سکوں کی قیمت واپس کرے گا؟ اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے، حضرت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "وفا معروضی سکوں کی اس مقدار کو واپس کرے گا، جو عقد کے روز اس کے قرضہ واجب ہوئی تھی اور اس سکوں کی قیمت کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا، مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کا بھی مشہور منہک یہی ہے (۲۰)۔"

لہذا اگر ایک شخص نے سو سکے اس وقت قرض لئے جب ایک سکہ ایک درہم کے دسویں حصہ کے برابر سمجھا جاتا تھا، تو گویا کہ اس نے دس درہم کی قیمت کے برابر سکے قرض لئے پھر اصطلاح بدل گئی، حتیٰ کہ ایک سکہ ایک درہم کے بیسویں حصہ کے برابر ہو

کیا تو اس مسئلے میں جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ قرض دار صرف سو سکے ہی واپس کرے گا، اگرچہ یہ سو سکے دس درہم کے بجائے پانچ درہم کے مساوی ہو گئے ہیں۔

لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلے میں جمہور فقہاء سے اختلاف کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں: کہ اس صورت میں قرض دار ان سکوں کی قیمت واپس کرے گا جو سکے درہم کی بنیاد پر قرض لئے گئے تھے لہذا مندرجہ بالا مثل میں اگر کسی شخص نے سو سکے قرض لئے تھے تو اب وہ دو سو سکے واپس کرے گا۔ اس لئے کہ سکے درہم کی ریز گاری ہے تو جس شخص نے سو سکے قرض لئے تھے، گویا کہ اس نے دس درہم کی ریز گاری قرض لی تھی اور اب ادائیگی کے روز دس درہم کی ریز گاری دو سو سکے ہو گئی اس لئے قرض دار پر دو سو سکے ادا کرنا واجب ہے۔

اور جہاں تک میں سمجھا ہوں، واللہ اعلم، جمہور فقہاء اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے درمیان اس اختلاف کی بنیاد ان سکوں کی حیثیت کے اختلاف پر مبنی ہے۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ جمہور فقہاء فلس کو مستقل اصطلاحی ثمن قرار دیتے ہیں، جس کا درہم دتاہر سے کوئی تعلق نہیں لہذا اگر کسی شخص نے فلس کی کچھ مقدار بطور قرض لی، تو اب وہ اسی مقدار ہی کو واپس کرے گا، ادائیگی کے وقت ان فلس کی قیمت درہم کی نسبت سے نہیں دیکھی جائے گی، مگر امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فلس کو درہم کے اصطلاحی اجزاء اور ریز گاری قرار دیتے ہیں۔ لہذا ان کے نزدیک فلس کو قرض لیتے وقت اس کی مقدار مقصود نہیں ہوتی، بلکہ وہ فلس درہم کے اجزاء کے طور پر قرض لئے جاتے ہیں اور ان اجزاء کی مقدار کو فلس کی صورت میں ظاہر کیا جاتا ہے۔ لہذا قرض کی واپسی کے وقت بھی درہم کے ان اجزاء کو فلس کی صورت میں ادا کرنا ضروری ہے، اگرچہ ان فلس کی مقدار قرض کی مقدار سے مختلف ہو جائے۔

سکے کی قیمت بڑھنے اور کم ہونے کے بارے میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے مذکورہ بالا مسلک سے جو نتیجہ نکلتا ہے، اس کی ایک نظیر ہے، وہ یہ کہ پاکستانی روپیہ ابتدائی پانچ سالوں میں چونسٹھ پیسوں پر منقسم ہوتا تھا جب حکومت نے اعشاری نظام قائم کیا تو روپیہ کے بارے میں یہ اعلان کر دیا کہ اب وہ سو پیسوں پر منقسم ہو گا۔ لہذا اس اعلان سے پہلے ایک پیسہ ایک روپیہ کا چونسٹھواں حصہ تھا، اور اس اعلان کے بعد ایک پیسہ ایک

روپیہ کا سوداں حصہ بن گیا۔ گویا کہ اس کی قیمت میں اس مقدار سے کمی واقع ہو گئی اب دیکھنا یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اس اعلان سے پہلے چونسٹھ پیسے قرض لئے تھے کیا وہ اعلان کے بعد بھی چونسٹھ پیسے ہی ادا کرے گا؟ یا سو پیسے ادا کرے گا؟ (۳۱) ظاہر ہے کہ وہ اب سو پیسے ادا کرے گا۔ اس لئے کہ اس نے ایک روپے کی ریز گاری بطور قرض لی تھی، لہذا اب وہ ایک روپے کی ریز گاری ہی واپس کرے گا اور اب وہ ریز گاری سو پیسے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا مذکورہ بالا قول ایسے فلس کے بارے میں ہے جس کا کسی دوسرے ثمن کے ساتھ دائمی ربط اور تعلق ہو، کہ وہ فلس اس ثمن کے لئے بطور اجزاء اور ریز گاری کے استعمال ہوتے ہوں۔ لیکن جہاں تک موجودہ کرنسی نوٹوں کا تعلق ہے، ان کا کسی دوسرے ثمن کے ساتھ ربط اور تعلق نہیں ہے اور نہ ہی وہ کرنسی کسی ثمن کے لئے بطور ریز گاری اور اجزاء کے استعمال ہوتے ہیں، بلکہ وہ خود مستقل اصطلاحی ثمن ہیں۔

اس کے علاوہ فلس کی صحیح قیمت معلوم کرنا امام ابو یوسف کے قول کے مطابق ممکن ہے۔ اس لئے کہ فلس ثمن کے ایک معین معیار یعنی درہم کے ساتھ مربوط ہیں، بخلاف موجودہ کرنسی نوٹوں کے کہ موجودہ معاشی اصطلاح کے لحاظ سے ان کی ”حقیقی قیمت“ ٹھیک ٹھیک معلوم کرنا ممکن نہیں، بلکہ حقیقی قیمت اندازہ اور تخمینہ کی بنیاد پر فرض کی جائے گی، جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا۔ اس لئے موجودہ کرنسی نوٹوں کو فلس پر قیاس کرنا درست نہیں۔

کرنسی کی مثلثیت اور برابری میں عرف کا اعتبار

بعض معاشین قرضوں کے انڈیکسیشن کے جواز میں اس سے استدلال کرتے ہیں کہ قرض کی واپسی میں مثل اور برابری ضروری ہے۔ لیکن مثلثیت اور برابری کے تعین میں عرف کی طرف رجوع کرنا چاہئے۔ اس لئے جس مثلثیت کا عرف میں اعتبار ہے۔ شریعت کو بھی اسی مثلثیت کا اعتبار کرنا چاہئے۔ کیونکہ کرنسی کی وہ قیمت جو اشد یہ کی بنیاد پر نکال گئی ہو، موجودہ معاشیات کے عرف میں اس کی ادائیگی قرض لی ہوئی رقم کے مثل سمجھی جاتی ہے تو قرضوں کی ادائیگی میں شریعت کو بھی اس عرف کا لحاظ رکھنا

چاہے۔

لیکن یہ استدلال بھی باطل ہے اولاً اس لئے کہ کسی مسئلہ میں عرف کا اس وقت لحاظ رکھا جاتا ہے۔ جب اس مسئلہ میں نص موجود نہ ہو اور ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں کہ وہ تمام لصوص جو سود کی حرمت پر دلالت کرتی ہیں، ان سے منسلک کے معنی بالکل صراحت اور وضاحت کے ساتھ متعین ہو جاتے ہیں، وہ یہ کہ مقدمہ میں منسلک کا اعتبار ہے۔ قیمت میں منسلک اور برابری کا اعتبار نہیں۔ لہذا اس مسئلہ میں منسلک کی تعیین میں عرف کو داخل کرنے کی گنجائش نہیں۔

دوسرے یہ کہ ”حقیقی قیمت“ کو قرضوں کے ”مثل“ قرار دینے کا تصور اب تک بھی ایسا عرف نہیں بن سکا جسے معاشی ماہرین کا بھی عرف غالب کہا جاسکے۔ چنانچہ دنیا کے اکثر مملکت قرضوں کو نرخوں کے ساتھ مربوط کرنے کے نظریہ سے متفق نہیں ہیں۔ اور یہ نظریہ صرف چند مملکت ہی میں رائج ہو سکا ہے۔ مثلاً برازیل، آسٹریلیا اور اسرائیل وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ دنیا کے تمام مملکت کے مقابلے میں ان مملکت کی نسبت بہت معمول ہے۔

پھر ان محدودے چند مملکت نے بھی اس نظریہ کو نہ تو پورے طور پر اپنایا اور نہ ہی تمام مالی معاملات میں اس کو اختیار کیا، بلکہ اس نظریہ کو معاشیات کے صرف خاص شعبوں میں اختیار کیا۔ اس لئے کہ اس نظریہ کو ایک عام اصول کے طور پر تمام معاشی مسائل میں جاری کرنا ممکن بھی نہیں ہے، حتیٰ کہ خود اقتصادیین بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ بین ہو رم اور انج لیوی کہتے ہیں:

”قیمتوں کے اشدلیہ“ کو تمام مالی معاملات میں پورے طور پر کام میں لانا ایک ایسا فعل ہے جس کا حصول عملانا ممکن ہے۔“

اور ایک بالکل واضح بات یہ ہے کہ آپ دوسرے زمین پر کوئی ملک ایسا نہیں پائیں گے جس نے بنکوں میں کرنٹ اکاؤنٹس کو ”اشدلیہ“ کے ساتھ وابستہ کیا ہو۔ چاہے اس ملک میں ”افراط زر“ زیادہ کیوں نہ ہو۔ ”برازیل“ نمایاں ترین ملک ہے، جس نے قیمتوں کے اشدلیہ کو بہت سے مالی معاملات میں استعمال کیا ہے۔ یہ شاید دنیا کا واحد ملک ہے، جس نے قیمتوں کے اشدلیہ کو سب سے زیادہ استعمال کیا ہے۔ لیکن اس ملک نے بھی بنکوں کے کرنٹ اکاؤنٹس میں اس نظریہ کو نہیں اپنایا اس لئے کہ اگر کسی شخص نے

بطور امانت ایک معین رقم تک میں رکھوائی، تو جب اس امانت کی واپس ادائیگی کے وقت اسی قدر رقم واپس کرے گا، جسنی امانت رکھوائی گئی تھی، چاہے "اشد یہ" میں قیمتیں دو گئی یا اس سے بھی زیادہ ہو چکی ہوں۔

یہ اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ عرف عام میں بھی "حقیقی قیمت" کو مشابہت اور برابری کے قیام میں معتبر نہیں مانا جاتا، حتیٰ کہ ان ممالک میں بھی جو "افراط زر" کے نقصان سے بچنے کے لئے "حقیقی قیمت" کو بطور ہتھیار کے استعمال کر رہے ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ایسے بہت سے معاشین جو قرضوں کی ادائیگی میں "حقیقی قیمت" کے نظریہ کی تائید کرتے ہیں وہ اس بات کی بھی وضاحت کرتے ہیں کہ ہم اس نظریہ کو ان "صرنی قرضوں" کی ادائیگی میں جلدی نہیں کرتے، جو قرضے ایک انسان اپنی ضروریات پوری کرنے کے لئے حاصل کرتا ہے۔ جیسے کوئی شخص ایک ہزار روپے اس لئے قرض لیتا ہے، تاکہ اس کے ذریعہ وہ اپنے کھانے، پہنے اور رہنے کی وقتی ضروریات پوری کر سکے، تو ان معاشین کے نزدیک بھی اس قسم کے قرض کو "قیمتوں کے اشد یہ" کے ساتھ جوڑنا مناسب نہیں۔ بلکہ وہ اس "حقیقی قیمت" کے نظریہ کو صرف "سرکاری کلاسی کے قرضے" میں جاری کرتے ہیں۔

کیا یہ خود ان معاشین کی طرف سے اس بات کا اعتراف نہیں ہے کہ "صرنی قرضوں" میں "حقیقی قیمت" معتبر نہیں ہے؟ تو اگر "صرنی قرضوں" میں اس کا اعتبار نہیں تو پھر "سرکاری کلاسی کے قرضوں" میں کیوں اعتبار کیا جاتا ہے؟ اس لئے کہ "مشابہت اور برابری" تو ایک حقیقت ہے جو قرضوں کی اقسام کے اختلاف سے مختلف نہیں ہونی چاہئے؟

اسی طرح ہم دیکھتے ہیں کہ معاشین "حقیقی قیمت" کے نظریہ کی "افراط زر" کی صورت میں تو تائید کرتے ہیں، لیکن "تفریط زر" کی صورت میں کوئی بھی اس نظریہ کو نہیں اپناتا۔ جس کے معنی یہ ہوئے کہ نام نہاد "حقیقی قیمت" کو اگر قرض دینے کے بعد اشیاء کی قیمتوں میں کمی واقع ہو جائے۔ تو قرض دار کو اس صورت میں اسی قدر رقم واپس کرنی ضروری ہوگی جو اس نے بطور قرض لی تھی۔ اس لئے کہ اگر کسی شخص نے ایک ہزار روپے قرض دیئے ہیں، تو اشیاء کی قیمتوں میں کمی کو دیکھتے ہوئے وہ ہرگز اس بات پر راضی

نہ ہو گا کہ ایک ہزار روپے کے بدلے میں اب وہ آٹھ سو روپے قبول کر لے اور اگر اشیاء کی قیمتوں میں کمی کی صورت میں بھی ”حقیقی قیمت“ کے نظریہ کو جلدی کریں تو ”تفریط زر“ کے سبب جو نقصان لاحق ہو گا، اس نقصان کے خوف سے کوئی شخص بھی اپنا پیسہ بچک میں نہیں رکھوائے گا۔

یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ ”حقیقی قیمت“ کا نظریہ ایسا علمی نظریہ نہیں ہے جو پختہ بنیادوں پر قائم ہو، بلکہ اس نظریہ کو اس کے منطقی لوازم اور اس کے دوسرے نتائج کی طرف دیکھے بغیر صرف ”افراط زر“ کے نقصان کے مقابلے کے لئے جلدی کیا گیا ہے۔ اس قسم کے نظریہ کی ایسے مالی نظام میں تو گنجائش ہو سکتی ہے جو سود کی بنیاد پر قائم ہو، لیکن ”قرضوں کے قیمتوں کے اشہدیہ کے ساتھ ربط“ کا نظریہ ایسے مالی نظام میں جس میں سود سے دور رہنے کا ارادہ ہو، ایسا بے حقیقت نظریہ ہے، جو شرعی اور عقلی دلائل کے سامنے ٹھہر نہیں سکتا۔

جب یہ مسئلہ پاکستان کی ”اسلامی نظریاتی کونسل“ کے سامنے بھی پیش ہوا تو کونسل کے تمام ارکان بشمول علماء و معاشیین سب نے اس بات پر اتفاق کیا کہ ”قرضوں کے قیمتوں کے اشہدیہ کے ساتھ ربط“ کے نظریہ کی شریعت اسلامیہ میں کوئی گنجائش اور وجہ جواز نہیں ہے۔

اسی طرح خاص اسی موضوع پر ہونے والے سیمینار میں بھی بحث کی گئی جس کو اسلامی ترقیاتی بینک، جدہ اور عالمی ادارہ برائے اسلامی اقتصادیات، اسلام آباد نے مشترکہ طور پر شعبان ۱۴۰۷ھ میں منعقد کیا تھا۔ اس سیمینار میں مختلف ممالک کے بہت سے علماء اور ماہرین معاشیات نے شرکت کی تھی۔ وہ قرار داد جس پر تمام شرکاء نے اتفاق رائے ظاہر کیا وہ مندرجہ ذیل ہے:

قرار داد

(۱) ”کرنسی نوٹ“ تمام معاملات (مثلاً اس میں سود

جلدی ہونے اور زکوٰۃ واجب ہونے، بیع سلم اور مصلحت اور

شرکت وغیرہ کے اس المثل بننے) میں نقدین یعنی دراہم اور دنانیر

کی طرح ہیں۔ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا یہ قول کہ اگر

سکوں کی قیمت زیادہ ہو جائے یا کم ہو جائے، تو اس صورت میں قرض کی واپسی ادائیگی کے وقت نقدین کے تناسب سے سکوں کی قیمت واپس کرنا ضروری ہے۔ ان کا یہ قول کرنسی نوٹوں میں جاری نہیں ہو گا۔ اس لئے کہ یہ کرنسی نوٹ نقدین کے قائم مقام ہیں اور ان نقدین کی قیمت بڑھنے اور کم ہونے کا معتبر نہ ہونا متفق علیہ ہے۔

(۲) سینا میں حاضر تمام علماء نے اس بات کی توثیق کی کہ سود اور قرض کی احادیث میں جو مشابہت اور برابری ضروری قرار دی گئی ہے۔ وہ شرعی جنس اور قدر یعنی وزن، ناپ اور عدد میں برابری مراد ہے، قیمت میں برابری مراد نہیں۔ اور یہ بات ان احادیث کے ذریعہ پوری طرح واضح ہو جاتی ہے جو احادیث اسوال ربویہ کے تبادلہ کے وقت عمدہ اور گھٹیا ہونے کے وصف کو غیر معتبر قرار دیتی ہیں اور اسی پر امت کا اجماع ہے، اور اسی پر عمل جاری ہے۔

(۳) ذمہ میں ملت شدہ دیون چاہے وہ کسی بھی قسم کے ہوں، ان کو قیمتوں کے اشلہ کے ساتھ منسلک کر دینا جائز نہیں۔ بایں طور پر کہ عائدین عقد بیع یا عقد قرض کے وقت اس کرنسی کو جس کے ذریعہ عقد بیع یا عقد قرض کر رہے ہیں، کسی سالن کے ساتھ منسلک کر کے یہ شرط ٹھہرائیں کہ مدیون ادائیگی کے وقت اس سالن کی قیمت موجودہ کرنسی میں ادا کرے گا۔

بہر حال! جو کچھ ہم نے اس مختصر بحث میں ذکر کیا ہے، وہ اس مسئلہ کا شرعی پہلو تھا۔ جہاں تک اس مسئلہ کے اقتصادی پہلو کا تعلق ہے، میں نے اس بحث میں اس سے تعرض نہیں کیا۔ اس لئے کہ وہ میرے موضوع سے باہر کی چیز ہے۔ البتہ اتنا ذکر کر دیتا ہوں کہ ”قرضوں کے قیمتوں کے اشلہ کے ساتھ ربط“ کا نظریہ اب متزلزل ہو رہا ہے، اور خود اقتصادیین کی طرف سے مسلسل اس پر سخت تنقید کی جارہی ہے اور اقتصادیین کی ایک بہت بڑی تعداد اس نظریہ کو ”افراط زر“ کا علاج بھی نہیں سمجھتی۔ بلکہ

اس کو ایک بے ہوش اور سن کرنے والی درجہ میں کرتے ہیں، جو بیلری کو چھپا تو دیتی ہے لیکن اس کو ناکل نہیں کرتی۔ صحیح بات یہ ہے کہ یہ نظریہ "انفراط زہر" کی بیلری کا علاج تو کیا کرتا، بلکہ اس کو اور زیادہ مضبوط کرتا ہے اور اس کا ہاتھ دیتا ہے۔ اور خود اس بے ہوش کرنے والی ردولی کے معاشی زندگی پر مستقل نقصانات عائد ہیں، اور انہیں نقصانات کی وجہ سے بعض مہلکہ مثلاً زائس نے اس کی بالکل ترک کر دیا ہے۔

چونکہ یہ پہلو موضوع کے دائرہ سے خارج ہے۔ اس لئے میں اس کو یہیں چھوڑ دیتا ہوں۔ اگر کوئی شخص اس بارے میں معلومات حاصل کرنا چاہتا ہے وہ معاشیات کی ان کتابوں کا مطالعہ کرے جو خاص اس موضوع پر لکھی گئی ہیں۔

اجرتوں کا قیمتوں کے اشتہار سے ربط و تعلق

جہاں تک اجرتوں کے قیمتوں کے اشتہار سے ربط کا مسئلہ ہے، تو جب تک اجرت قرض نہ بن جائے، اس وقت تک اس کا حکم "قرضوں کے ربط" سے مختلف ہوگا۔ البتہ اجرت اگر قرض بن جائے تو اس صورت میں اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو "قرضوں کے ربط" کا حکم ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ "اجرتوں کے قیمتوں کے اشتہار سے ربط" کی تین صورتیں ممکن ہیں:-

۱..... پہلی صورت یہ ہے کہ اجرتیں اور تنخواہیں نوٹوں کے ذریعہ ملتی ہو جائیں کہ اتنی اجرت یا تنخواہ دی جائے گی۔ اور مصلحتاً یعنی ملک اور مزدوروں کے درمیان یہ معاہدہ ہو جائے کہ یہ تنخواہ ہر سال قیمتوں کے اشتہار سے زیادتی کے تناسب سے بڑھتی رہے گی، مثلاً حکومت ایک شخص کو تین ہزار روپے ماہوار تنخواہ ملازم رکھے اور یہ معاہدہ کرے کہ یہ تنخواہ ہر سال کے شروع میں قیمتوں کے اشتہار سے زیادتی کے تناسب سے بڑھتی رہے گی۔ اس صورت میں اس ملازم کو ہر سال کے آخر تک ہر ملحاتین ہزار روپے ہی قبول کرنے پڑیں گے، اور درمیان سال میں قیمتوں کے اشتہار سے زیادتی کے تناسب کو کہیں دیکھا جائیگا۔ البتہ جب نیا سال شروع ہو گا تو اس وقت قیمتوں کے اشتہار کو دیکھا جائے گا کہ ایک سال کے اندر اس میں کس تناسب سے زیادتی ہوئی، مثلاً قیمتوں کے اشتہار سے

پانچ فیصد کے تناسب سے زیادتی ہوئی تھی تو اس ملازم کی تنخواہ میں بھی اسی تناسب سے زیادتی کرنی ہوگی۔ لہذا اب نئے سال سے اس کی تنخواہ تین ہزار ایک سو پچاس روپے ہو جائے گی۔

یہ طریقہ بہت سے ملک مثلاً پاکستان وغیرہ میں رائج ہے۔ اور اس قسم کے ربط کی شریعت میں کوئی ممانعت نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت کا حاصل یہ ہے کہ دونوں فریق اجرتوں اور تنخواہوں میں ہر سال یا ہر چھ ماہ بعد ایک معین تناسب سے زیادتی پر متفق ہو گئے ہیں۔ اور یہ زیادتی کا تناسب اگرچہ عقد کے وقت توفریقین کے علم میں نہیں ہوتا، مگر وہ بیان معلوم ہے جس کی بنیاد پر تناسب کا تعین ہوگا۔ اس لئے زیادتی کی مقدار میں جو جہالت کا شبہ تمامہ مرتفع ہو گیا۔ یا یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر نئے سال کے شروع میں جس تناسب سے قیمتوں میں زیادتی ہوئی ہوگی، اسی تناسب سے اضافہ شدہ اجرت پر اس عقد اجلہ کی تجدید کی جائے گی۔ اور اس میں کوئی شرعی ممانعت نہیں ہے۔

۲..... اجرتوں کے قیمتوں کے اشاریہ سے ربط کی دوسری صورت یہ ہے کہ اجرت کی تعین نوٹوں کی ایک معلوم مقدار پر ہو جائے لیکن عقد میں شرط کر لیں کہ ملک کے ذمہ یہ مقدار معلوم واجب نہیں بلکہ اس کے ذمہ وہ مقدار واجب ہوگی جو قیمتوں کے اشاریہ کی رو سے قیمت کے آخر میں اس مقدار معلوم کے مساوی اور برابر ہوگی۔

مثلاً یہ بنے عمر کو ایک ماہ کے لئے ملازم رکھا اور یہ طے پایا کہ نوید عمر کو مہینہ کے آخر میں قیمتوں کے اشاریہ کا لحاظ کرتے ہوئے اتنی رقم اجرت میں دے گا جو موجودہ ایک ہزار روپے کے مساوی ہوگی۔ چنانچہ قیمتوں کے اشاریہ میں ایک ماہ کے اندر دو فیصد (۲٪) کے تناسب سے قیمتیں بڑھ گئیں۔ تو اب زائد مہینہ کے آخر میں عمر کو ایک ہزار بیس روپے۔ $\frac{1020}{100} = 1020$ روپے ادا کرے گا۔ اس لئے کہ یہ ایک ہزار اور بیس روپے شروع مہینے کے ایک ہزار روپے کے مساوی ہیں۔

لیکن جب مہینے کے آخر میں یہ طے ہو گیا کہ تنخواہ ایک ہزار اور بیس روپے ہے۔ تو اس پر تنخواہ ہمیشہ کے لئے ایک ہزار اور بیس روپے ہی رہے گی زیادہ نہ ہوگی۔ لہذا اگر ملک مہینے کے آخر میں یہ تنخواہ ادا نہیں کر سکا حتیٰ کہ ایک مہینہ اور گزر گیا، یا ایک سال گزر گیا اور اس نے تنخواہ ادا نہیں کی، تب بھی ملک کے ذمہ ایک ہزار اور بیس روپے واجب

ہوں گے، قیمتوں کے اشلہ میں زیادتی سے اس میں زیادتی نہیں آئے گی۔ مثلاً اگر اس عرصہ میں قیمتوں کے اشلہ میں دس فیصد ۱۰٪ کے تناسب سے اضافہ ہو گیا تو وہ ملازم یہ مطالبہ نہیں کر سکے گا کہ چونکہ قیمتوں کے اشلہ میں دس فیصد کے تناسب سے اضافہ ہو چکا ہے۔ اس لئے اب مجھے ایک ہزار بیس روپے پر دس فیصد کے حساب سے اضافہ کر کے اجرت دی جائے۔ اس لئے کہ عقد کے وقت ہی آپس کے اتفاق سے اجرت کے بدلے میں یہ بات طے ہو چکی تھی کہ مہینے کے آخر میں جتنے روپے موجودہ ایک ہزار کے مساوی ہوں گے وہ دیئے جائیں گے۔ اور صرف اس کی تعیین کے لئے قیمتوں کے اشلہ کو مد نظر رکھا جائے گا، لیکن جب مہینے کے آخر میں قیمتوں کے اشلہ کی بنیاد پر ایک مرتبہ اجرت طے ہو گئی تو اب قیمتوں کے اشلہ کا کام مکمل ہو چکا۔ اب اس کی ضرورت نہیں رہی اور اب وہ معین اجرت ملک کے ذمہ قرض ہو گئی، جس میں آئندہ نہ تو زیادتی ہو سکتی ہے اور نہ کمی واقع ہو سکتی ہے۔ قیمتوں کے اشلہ میں چاہے کتنے بھی تغیرات واقع ہو جائیں۔

جہاں تک اس صورت کی شرعی حیثیت کا تعلق ہے میری رائے میں یہ بھی جائز ہے، بشرطیکہ قیمتوں کا اشلہ اور اس کے حساب کا طریقہ فریقین کو اچھی طرح معلوم ہو، تاکہ بعد میں لاعلمی کی بناء پر آپس میں جھگڑا نہ ہو جائے۔ اس لئے کہ یہاں دونوں فریق اس بات پر متفق ہیں کہ طے شدہ اجرت ایک ہزار روپے نہیں بلکہ قیمتوں کے اشلہ کے اعتبار سے مہینے کے آخر میں جتنے روپے موجودہ ایک ہزار روپے کے مساوی ہوں گے وہ ملک پر دینے واجب ہوں گے، جس کو حساب کے ذریعہ نکالنے کا طریقہ دونوں فریق کو معلوم بھی ہے۔ لہذا اجرت کی مقدار میں اتنی جہالت جھگڑے کا سبب نہیں بنے گی اور یہ صورت بالکل اسی طرح ہے جیسے کہ ایک شخص نے کسی کو ملازم رکھا اور اجرت یہ طے کی کہ مہینے کے آخر میں دس گرام سونے کی جو قیمت ہوگی وہ ملک کے ذمہ ادا کرنی واجب ہو گی۔ جب مہینے کے انہیں دکھا تو دس گرام سونے کی قیمت دو ہزار روپے تھی تو خود بخود یہ طے ہو گیا کہ اجرت دو ہزار روپے ہے۔ اب اس کے بعد اس اجرت میں نہ تو زیادتی ہوگی اور نہ کمی ہوگی، چاہے سونے کی قیمت اس کے بعد زیادہ ہو جائے یا کم ہو جائے، اس سے اجرت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

۳..... اجرتوں کے قیمتوں کے اشلہ کے ساتھ ربط کا تیسرا طریقہ یہ ہے کہ اجرت تو روپے کی معین مقدار کے ذریعہ طے ہو جائے اور فریقین کے درمیان یہ شرط ہو جائے کہ وہ اجرت ملک کے ذمہ واجب ہوگی جو عقد اجلہ میں طے ہوئی ہے۔ لیکن ملک جس دن یہ اجرت ادا کرے گا اس دن قیمتوں کے اشلہ میں جس تناسب سے اضافہ ہوا ہو گا، اسی تناسب سے وہ اجرت میں بھی اضافہ کر کے ادا کرے گا۔

مثلاً ایک شخص نے کسی کو ایک ہزار روپے پر ملازم رکھا اور دونوں کے درمیان یہ طے ہو گیا کہ اجرت ایک ہزار روپے ہے۔ لیکن ملک پر یہ ضروری ہو گا جس دن وہ یہ اجرت ادا کرے گا، اس دن قیمتوں کے اشلہ میں جس تناسب سے اشیاء کی قیمتوں میں اضافہ ہوا ہو گا، اسی تناسب سے وہ بھی ایک ہزار روپے میں اضافہ کر دے گا۔ لہذا ملک نے اگر یہ اجرت مینے کے آخری دن میں ادا کی اور اس روز قیمتوں کے اشلہ میں دو فیصد کے تناسب سے اضافہ ہو چکا تھا، تو اب ملک بھی دو فیصد کے تناسب سے اضافہ کر کے ایک ہزار اور بیس روپے ادا کرے گا۔ اور اگر ملک نے یہ اجرت ایک سال کے بعد ادا کی اور اس وقت تک قیمتوں کے اشلہ میں دس فیصد کے تناسب سے اشیاء کی قیمتوں میں اضافہ ہو چکا تھا تو اب ملک بھی دس فیصد کے تناسب سے اضافہ کر کے گیارہ سو روپے ادا کرے گا۔

میری رائے میں اس کا شرعی حکم ”قرضوں کے قیمتوں کے اشلہ کے ساتھ ربط“ کی طرح ہے، جو کہ شرعاً جائز نہیں، جیسا کہ ہم تفصیل سے پیچھے بیان کر چکے ہیں۔

تیسری صورت اور دوسری صورت کے درمیان فرق یہ ہے کہ دوسری صورت میں اشلہ سے صرف متفقہ اجرت کی تعیین کا کام لیا گیا۔ اور اشلہ کی بنیاد پر جب ایک مرتبہ اجرت متعین ہو گئی تو اشلہ کا کام ختم ہو چکا۔ اب ہمیشہ کے لئے یہی متعین اجرت ملک کے ذمہ واجب رہے گی۔ اس پر زیادتی نہ ہوگی، چاہے ملک جب بھی ادا کرے۔

بخلاف اس تیسری صورت کے کہ اس صورت میں اجرت ایک ہزار روپے متعین تھی جو ادا نہ کرنے کی بنا پر ملک کے ذمہ قرض بن گئی تھی اور پھر اس قرض کو اشلہ

کے ساتھ ملا دیا گیا تھا۔ لہذا اس تیسری صورت کا بھی وہی حکم جواز کا حکم ہو گیا جو قرضوں کے اثلیہ کے ساتھ رہا کا حکم ہے۔

اس تیسری صورت کے بارے میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اجرت کی تعیین میں اثلیہ اپنا فرض پورا کر رہا ہے کہ جس وقت آپ چاہیں خرچ نامہ کے ذریعہ اجرت متعین کر کے ادا کر دیں۔ اس لئے کہ اجرت کی تعیین عقد اجارہ کے وقت ہی طے ہو جانا ضروری ہے۔ یاد دہانی کی خاطر اس وقت کے اندر اندر اس کی اس طرح تعیین ضروری ہے کہ اس تعیین کے بعد اجرت میں نہ تو زیادتی ہو سکے اور نہ کمی ہو سکے۔ لہذا اگر اجرت کو کسی دوسری چیز کے ساتھ اس طرح بیش کے لئے معلق کر دیا جائے کہ اس دوسری چیز کی زیادتی سے اس اجرت میں بھی زیادتی ہو جائے اور اس چیز میں کمی سے اجرت میں بھی کمی واقع ہو جائے۔ اس صورت میں تو اجرت محمول ہی رہے گی اور کسی معلوم مقدار پر اس کی تعیین کسی وقت بھی نہ ہو سکے گی۔ اور ایسی جملہ عقد اجارہ کو فاسد کر دیتی ہے۔ واللہ اعلم۔ بروز اتوار، مورخہ ۲۵۔ جمادی الاولیٰ ۱۳۰۸ھ

عاشی

(۲۹) علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ ایک دوسرے مسئلہ میں فرماتے ہیں:

”ویل علی ایضا تعمیر ہم بالغلاء والرض نلک انما یظہر لہا کانت غالبۃ العیش اقوم بخیرھا“
(۳۰) دیکھئے: تنبیہ الرقود ۲/۶۰، زر قانی علی الخلیل ۵/۱۶۰، امام سیوطی کی ”العلوی للفتاویٰ“

۹۷، ۹۹، الشرح المکتم علی المغنی ۳/۳۵۸

(۳۱) حقیقت میں حکومت نے اس اعلان کے بعد ہفتے پیسے جلدی کئے اور دس روپیے ایک روپیہ کے مساوی قرار دیئے، اور پرانے پیسے بھی اپنی پرانی قیمت کے مطابق ہی جلدی رہے۔ لہذا یہ مثل ہمارے زیر بحث مسئلہ پر منطبق نہیں ہوتی۔ لیکن ہم یہ فرض کرتے ہیں کہ حکومت نے نئے پیسے جلدی نہیں کئے، بلکہ انہیں پرانے پیسوں کی قیمت میں تبدیلی کا اعلان کر دیا کہ اب وہی پرانے سو پیسے ایک روپیہ کے مساوی تصور کئے جائیں گے۔ تو اس صورت میں یہ مثل ہمارے زیر بحث مسئلہ پر منطبق ہو جائے گی۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

"ان الذین یکسبون الاثم میبجزون ما کانوا یفترون"

(سورہ الاحقاف: ۱۲۰)

یعنی جو لوگ گناہوں کا ارتکاب کرتے ہیں، قیامت کے روز ان کے ان اعمال کی سزا دی جائے گی جو وہ لوگ یہاں پر کیا کرتے تھے۔

قسطوں پر خرید و فروخت

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الكريم، وعلى آله واصحابه اجمعين، وعلى كل من تبعهم باحسان الى يوم الدين، وبعد:

موجودہ دور میں قسطوں پر بیچنے کا رواج تمام اسلامی ممالک میں عام ہو چکا ہے۔ اور بہت سے لوگ اپنی ضرورت کی اشیاء خریدنے اور مشکلات کی تعمیر اور جدید قسم کے مکانی آلات صرف قسطوں پر خرید سکتے ہیں۔ اور نقد خریدنا ان کی طاقت اور استطاعت سے باہر ہوتا ہے، اس لئے اس بیع کا شرعی حکم اور اس پر متفرع ہونے والے مختلف مسائل کو تفصیل سے بیان کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی، انشاء اللہ یہ مختصر مقالہ اس بیع کے بارے میں ضروری احکام و مسائل کے لئے کافی ہوگا، اللہ تعالیٰ صحیح بات لکھنے کی توفیق عطا فرمائے، اور وہ اپنی مرضیات کے مطابق اس کی تکمیل کرا دے۔ آمین۔

قسطوں پر بیع کی حقیقت

قسطوں پر بیع کا مطلب وہ بیع ہے جس میں بیچنے والا اپنا سامان خریدار کو اسی وقت دیدے، لیکن خریدار اس چیز کی قیمت فی الحال ادا نہ کرے۔ بلکہ وہ طے شدہ قسطوں کے مطابق اس کی قیمت ادا کرے۔ لہذا جس بیع میں مذکورہ بالا صورت پائی جائے اس کو ”بیع بالتقسط“ کہیں گے، چاہے اس چیز کی طے شدہ قیمت اس کی بازاری قیمت کے برابر ہو۔ یا کم یا زیادہ۔ لیکن ”بیع بالتقسط“ میں عام معمول یہ ہے کہ اس میں چیز کی قیمت بازاری قیمت سے زیادہ مقرر کی جاتی ہے، لہذا اگر خریدار اس چیز کو نقد خریدنا چاہے تو وہ اس چیز کو مقررہ قیمت سے کم قیمت پر بازار سے خرید سکتا ہے، لیکن اگر خریدار اس چیز کو ادھار خریدنا چاہے گا تو بیچنے والا اس وقت اس کو بیچنے پر تیار ہو گا جب اس کو نقد کے مقابلے میں زیادہ قیمت وصول ہو۔ اس لئے عام طور پر ”بیع بالتقسط“ میں نقد بیع کے مقابلے میں زیادہ قیمت مقرر کی جاتی ہے۔

مدت کے مقابلے پر قیمت زیادہ کرنا

یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ ادھار فروخت کرنے کی صورت میں نقد فروخت کے مقابلے میں قیمت زیادہ مقرر کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ پر قدیم اور جدید دونوں قسم کے فقہاء نے بحث کی ہے، چنانچہ بعض علماء اس زیادتی کو ناجائز کہتے ہیں، اس لئے کہ ثمن کی یہ زیادتی ”مدت“ کے عوض میں ہے، اور جو ثمن ”مدت“ کے عوض میں دیا جائے، وہ سود ہے، یا کم از کم سود کے مشابہ ضرور ہے۔ یہ زین العابدین علی بن الحسین، اور الناصر، المعروف باللہ اور ہادویہ کا مسلک ہے۔ اور علامہ شوکانی رحمۃ علیہ نے ان فقہاء کا یہی مسلک نقل فرمایا ہے (نیل الاوطار، ۵: ۱۷۲)

لیکن ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء اور محدثین کا مسلک یہ ہے کہ ادھار بیع میں نقد بیع کے مقابلے میں قیمت زیادہ کرنا جائز ہے، بشرطیکہ عائدین عقد کے وقت ہی بیع موجد ہونے یا نہ ہونے کے بدلے میں قطعی فیصلہ کر کے کسی ایک ثمن پر متفق ہو جائیں، لہذا اگر بائع یہ کہے کہ میں نقد اتنے میں اور ادھار اتنے میں بیچتا ہوں، اور اس کے بعد کسی ایک

بھلو پر اتفاق کئے بغیر دونوں جدا ہو جائیں تو یہ بیع ناجائز ہے، لیکن اگر عائدین مجلس عقد میں ہی کسی ایک شق اور کسی ایک ثمن پر اتفاق کر لیں تو یہ بیع جائز ہو جائے گی۔

چنانچہ امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ جامع ترمذی میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث ”نمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن بیعتین فی بیعة“ کے تحت تحریر فرماتے ہیں۔

وقد فسر بعض اهل العلم، قالوا بیعتین فی بیعة ان يقول ابیعتک هذا الثوب بنقد بعشرة، وبنسیئة بعشرين، ولا يفارقه احد البیعتین فان فارقه علی احد ہما فلا باس اذا كانت العقدۃ علی احد منهما

(ترمذی، کتب البیوع، باب نمبر ۱۸، حدیث نمبر ۱۳۳۱)
”بعض اہل علم نے اس حدیث کی یہ تشریح بیان کی ہے کہ ”بیعتین فی بیعة“ سے مراد یہ ہے کہ بائع مشتری سے کہے کہ ”میں یہ کپڑا تم کو نقد دس درہم میں بیچتا ہوں، اور ادھار بیس درہم میں بیچتا ہوں۔ اور پھر کسی ایک بیع پر اتفاق کر کے جدائی نہیں ہوئی۔ لیکن اگر ان دونوں میں سے کسی ایک پر اتفاق ہونے کے بعد جدائی ہوئی تو اس میں کوئی حرج نہیں (یعنی بیع جائز ہے) کیونکہ معاملہ ایک پر طے ہو گیا ہے۔“

امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ بیع کے ناجائز ہونے کے علت یہ ہے کہ عقد کے وقت کسی ایک صورت کی عدم تعیین سے ثمن دو حالتوں میں متردد ہو جائے گا۔ اور یہ تردد جماعت ثمن کو مستلزم ہے، جس کی بناء پر بیع ناجائز ہوئی، مگر مدت کے مقابلے میں ثمن کی زیادتی ممانعت کا سبب نہیں، لہذا اگر عقد کے وقت ہی کسی ایک حالت کی تعیین کر کے جماعت ثمن کی خرابی دور کر دی جائے تو پھر اس بیع کے جواز میں شرعاً کوئی قباحت نہیں رہے گی۔

ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء کا بھی وہی مسلک ہے جو امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ نے بیان فرمایا ہے (دیکھئے: المغنی لابن قدامة، ۳: ۱۷۷-۱۷۸، المبسوط للسرخسی، ۱۳: ۸۰۔ الدسوقي علی الشرح الكبير، ۳: ۵۸۱-۵۸۲، مغنی المحتاج للشرینی، ۲: ۳۱۰-۳۱۱) اور دلائل

سے یہی رائج ہے۔ اس لئے کہ قرآن و حدیث میں اس بیع کے عدم جواز پر کوئی نص موجود نہیں، اور اس بیع میں ثمن کی جو زیادتی پائی جلد ہی ہے، اس پر ربائی تعریف بھی صادق نہیں آتی ہے۔ کیونکہ وہ قرض نہیں ہے اور نہ ہی یہ اموال ربویہ کی بیع ہو رہی ہے، بلکہ یہ ایک عام بیع ہے۔ اور عام بیع میں بائع کو شرعاً مکمل اختیار ہے کہ وہ اپنی چیز جتنی قیمت پر چاہے، فروخت کرے، اور بائع کیلئے شرعاً یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ ہمیشہ اپنی چیز بازاری دام پر ہی فروخت کرے۔ اور قیمت کی تعین میں ہر تاجر کا علیحدہ اصول ہوتا ہے۔ بعض اوقات ایک ہی چیز کی قیمت حالات کے اختلاف سے مختلف ہو جاتی ہے۔ اور اگر کوئی شخص اپنی چیز کی قیمت ایک حالت میں ایک مقرر کرے اور دوسری حالت میں دوسری مقرر کرے تو شریعت اس پر کوئی پابندی عائد نہیں کرتی۔

لہذا اگر کوئی شخص اپنی چیز نقد آٹھ روپے میں اور ادھار دس روپے میں بیچ رہا ہو، اس شخص کے لئے بلا تعلق اسی چیز کو نقد دس روپے میں فروخت کرنا بھی جائز ہے، بشرطیکہ اس میں دھوکہ فریب نہ ہو۔ اور جب نقد دس روپے میں بیچنا جائز ہے تو ادھار دس روپے میں بیچنا کیوں ناجائز ہو گا؟

چونکہ یہ مسئلہ ائمہ اربعہ کے درمیان متفق علیہ ہے، اور اکثر فقہاء اور محدثین نے اس کو بیان کیا ہے، اس لئے قرآن سنت سے اس بیع کے جواز پر دلائل بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ البتہ اس بیع کے جواز کے بعد اس سے متفرع ہونے والے مختلف مسائل پر انشاء اللہ تفصیلی بحث کریں گے۔

دو قیمتوں میں سے کسی ایک کی تعیین شرط ہے

جیسا کہ ہم نے پیچھے ذکر کیا کہ بائع کے لئے اس بات کی اجازت ہے کہ وہ بھلا تو کسے وقت مختلف قیمتیں بیان کرے، مثلاً یہ کہ نقد آٹھ روپے میں اور ادھار دس روپے میں بیچوں گا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا اس کے لئے یہ جائز ہے کہ مختلف مدتوں کے مقابلے میں مختلف قیمتیں متعین کرے؟ مثلاً وہ کہے کہ ایک ماہ کے ادھار پر دس روپے میں اور دو ماہ کے ادھار پر بارہ روپے میں (اور تین ماہ کے ادھار پر چودہ روپے

میں) بیچتا ہوں؟ اس بارے میں فقہاء کی کوئی عملت تو نظر سے نہیں گزری، البتہ فقہاء کے سابقہ اقوال پر قیاس کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صورت بھی جائز ہے، اس لئے کہ جب نقد اور ادھار کی بنیاد پر قیمتوں میں اختلاف جائز ہے تو پھر مدتوں کے اختلاف کی بناء پر قیمتوں میں اختلاف بھی جائز ہے۔ اس لئے کہ دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

البتہ مختلف قیمتوں کا تذکرہ صرف بھلاؤ تاؤ کے وقت ہی جائز ہے۔ لیکن عقد بیع صرف اس وقت جائز ہے جب عائدین کے درمیان قیمت اور مدت دونوں کی تعیین پر اتفاق ہو چکا ہو۔ لہذا بھلاؤ تاؤ میں ذکر کردہ مختلف قیمتوں اور مدتوں میں سے کسی ایک کی تعیین بیع کے وقت ہی ضروری ہے۔ ورنہ بیع جائز نہ ہوگی۔

اور اگر بھلاؤ تاؤ کے وقت بائع مشتری سے کہے کہ اگر تم ایک ماہ بعد اس کی قیمت ادا کروں گے تو اس کی قیمت دس روپے ہے اور اگر دو ماہ بعد ادا کرو گے تو اس کی قیمت بارہ روپے ہے۔ اور تین ماہ بعد ادا کرو گے تو اس کی قیمت چودہ روپے ہے، اور پھر مجلس عقد میں کسی ایک شق کی تعیین کے بغیر عائدین اس خیل سے جدا ہو گئے کہ مشتری ان تین شقوں میں سے ایک شق کو بعد میں اپنے حالات کے مطابق اختیار کر لے گا۔ تو یہ بیع بلا جملع حرام ہے، اور عائدین پر واجب ہے کہ وہ اس عقد کو فسخ کریں۔ اور دوبارہ از سر نو جدید عقد کریں۔ جس میں کسی ایک شق کو وضاحت کے ساتھ معین کریں۔

ثمن میں زیادتی جائز ہے، منافع کا مطالبہ جائز نہیں

یہاں یہ بات سمجھ لینی چاہئے کہ اوپر اس بیع کے جواز کے بارے میں جو کچھ بیان کیا گیا وہ اس وقت ہے جب نفس ثمن میں زیادتی کر دی جائے، لیکن اگر یہ بیع اس طرح کی جائے جس طرح بعض لوگ کرتے ہیں کہ نقد بیچنے کی بنیاد پر اس چیز کی ایک قیمت مقرر کر لیتے ہیں اور پھر اس قیمت کی ادائیگی میں تاخیر کی بنیاد پر اس کی اصل قیمت پر اضافہ کرتے ہیں، یہ صورت سود میں داخل ہے۔ مثلاً بائع یہ کہے میں فلاں چیز تم کو آٹھ روپے میں نقد فروخت کرتا ہوں، لیکن اگر تم نے ایک ماہ تک قیمت ادا نہ کی تو تمہیں دو روپے مزید ادا

کرنے ہوں گے۔ اب اس دو روپے کو ”منافع“ کا نام دیا جائے یا کچھ اور، لیکن اس کے سود ہونے میں کسی شک کی گنجائش نہیں۔ اس لئے کہ اس چیز کی اصل قیمت اٹھ روپے مقرر کر دی۔ اور یہ آٹھ روپے بیع کے نتیجے میں مشتری کے ذمہ دین ہو گئے۔ اب اس آٹھ روپے سے زیادہ مطالبہ کرنا یقیناً سود ہی ہے۔

دونوں صورتوں میں عملی فرق یہ ہے کہ پہلی صورت اس لئے جائز ہے کہ اس میں فریقین کے درمیان جن مختلف قیمتوں پر بھلاؤ تاؤ ہو رہا تھا، ان میں سے ایک قیمت یقینی طور پر فریقین کے اتفاق سے طے ہو جاتی ہے۔ اور بیع مکمل ہونے کے بعد اس قیمت میں اضافہ یا کمی کا کوئی راستہ نہیں ہوتا، اور مشتری کی طرف سے قیمت کی ادائیگی میں تقدیم و تاخیر سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا، مثلاً اگر مشتری نے وہ چیز دس روپے میں اس شرط پر خریدی کہ ایک ماہ بعد قیمت ادا کرے گا، لیکن کسی وجہ سے وہ ایک ماہ کے بجائے دو ماہ میں قیمت ادا کرے، تب بھی وہ دس روپے ہی ادا کرے گا، اب مدت کی زیادتی کی بنیاد پر قیمت میں زیادتی نہیں ہوگی۔ اور دوسری صورت اس لئے ناجائز ہے کہ اس میں قیمت تو آٹھ روپے متعین ہو گئی، اور پھر ادائیگی میں تاخیر کی بنیاد پر اس میں نفع کا اضافہ کیا گیا، اور اس کے بعد پھر ادائیگی میں جتنی تاخیر ہوتی جائے گی، نفع میں مزید اضافہ ہوتا جائے گا، مثلاً اس چیز کی اصل قیمت آٹھ روپے متعین ہو گئی، اور پھر ادائیگی میں ایک ماہ کی تاخیر کی بنیاد پر دو روپے نفع کا اضافہ ہو جائے گا، اور اگر مشتری نے دو ماہ بعد قیمت ادا کی تو اب چار روپے کا اضافہ ہو جائے گا اور تین ماہ کی تاخیر پر چھ روپے کا اضافہ ہو جائے گا۔ اس طرح ہر تاخیر پر قیمت میں اضافہ ہوتا چلا جائے گا۔ لہذا بیع کی پہلی صورت شرعاً جائز اور حلال ہے۔ اور دوسری صورت ربا میں داخل ہے۔ اور شرعاً ناجائز ہے۔

دین کی توثیق اور اس کی قسمیں

چونکہ بیع موعل میں بیع کے مکمل ہوتے ہی ثمن مشتری کے ذمہ دین ہو جاتا ہے۔ اس لئے بایں کو مشتری سے اس دین پر کسی توثیق کا مطالبہ کرنا، یا مقرر وقت پر دین ادا کرنے پر کسی گھڑنی کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔

رہن کا مطالبہ کرنا

دین کی ادائیگی پر گارنٹی کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ ایک رہن رکھنا، دوسرے یہ کہ تیسرے شخص کا ضمانت دینا۔ پہلی صورت میں مشتری اپنی کوئی مملوکہ چیز بائع کے پاس بطور رہن رکھوائے، اور بائع گارنٹی کے طور پر اس چیز کو اپنے پاس رکھ لے، لیکن اس شنی مرہون سے مستفیع ہونا اس کے لئے کسی صورت میں جائز نہیں، اس لئے کہ اس شنی مرہون سے مستفیع ہونا بھی رہا کی ایک صورت ہے، البتہ وہ چیز بائع کے پاس اس لئے رکھی رہے گی تاکہ مشتری اس رہن کے دہانے کی وجہ سے وقت مقررہ پر دین ادا کرنے کا اہتمام کرے، ہاں اگر مشتری وقت مقررہ پر دین ادا کرنے سے قاصر ہو جائے تو پھر بائع اس چیز کو بیچ کر اپنا دین وصول کر لے۔ لیکن عقد کے وقت جو قیمت مقرر ہوئی تھی، اس سے زیادہ وصول کرنا اس کے لئے جائز نہیں۔ لہذا اگر اس شنی مرہون کے بیچنے سے اتنی رقم وصول ہوئی ہو کہ بائع اپنا دین وصول کرنے کے بعد بھی کچھ رقم بچ جائے، تو وہ بچی ہوئی رقم مشتری کو واپس لوٹانا ضروری ہے۔ اور جس طرح مشتری کے لئے اپنی مملوکہ اشیاء کو رہن رکھوانا جائز ہے۔ اسی طرح ان اشیاء کی صرف دستاویزات اور کاغذات کو رہن رکھوانا بھی جائز ہے۔

ادائیگی کی گارنٹی کے حصول کے لئے بائع کا بیع کو محبوس کر لینا

آج کل لوگوں کے درمیان معلومات کی جو صورتیں اور طریقے رائج ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے کہ بیع موجد (ادھار بیع) میں بائع بیع کو اپنے پاس اس وقت تک محبوس رکھتا ہے جب تک مشتری اس چیز کی قیمت ادا نہ کر دے، یا جب تک مشتری اس کی کچھ قسطیں ادا نہ کر دے۔

بیع موجد میں بائع کے لئے بیع کو محبوس کرنے کی مذکورہ بلا صورت دو طریقوں سے ممکن ہے:

ایک یہ کہ ثمن کی وصولیابی کے لئے بیع کو روک لیا جائے
دوسرے یہ کہ بطور رہن کے بیع کو روک لیا جائے

دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں جب ثمن کی وصولی کے لئے بیع کو محسوس کیا جائے گا۔ اس وقت بیع مضمون بالثمن ہوگی، مضمون بالقیمۃ نہیں ہوگی۔ لہذا اگر حالت جس میں وہ بیع ہلاک ہو گئی تو اس صورت میں بیع فسخ ہو جائے گی اور بازاری قیمت کا ضمان اس پر نہیں آئے گا۔

دوسری یعنی رہن کی صورت میں اگر وہ بیع بائع کے پاس تعدی کے بغیر ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ نہیں ہوگی، بلکہ وہ مشتری کے بل سے ہلاک ہوگی اور مشتری کے ذمہ سے ثمن ساقط نہ ہوگا، اور اگر بائع کی تعدی کی وجہ سے ہلاک ہوگی ہو تو مرصن (بائع) اس چیز کی بازاری قیمت کا ضامن ہوگا۔ ثمن کا ضامن نہ ہوگا۔

جہاں تک پہلی صورت کا تعلق ہے۔ یعنی ثمن کی وصولی کے لئے بیع کو روکنا۔ بیع بالتقسیط میں یہ صورت جائز نہیں ہے، اس لئے کہ بیع بالتقسیط بیع موجل ہے۔ اور بائع کو ثمن کے استیفاء کے لئے جس بیع کا حق صرف نقد بیع میں حاصل ہوتا ہے۔ اور ہر بیع میں یہ حق بائع کو نہیں ملتا، چنانچہ فتویٰ ہندیہ میں ہے کہ:

قال اصحابنا رحمہم اللہ تعالیٰ للبائع حق جس المبیع لاستیفاء الثمن اذا كان حالا، کذا فی المحيط، وان کان موجلاً، فلیس للبائع ان یحبس المبیع قبل حلول الاجل ولا بعدہ، کذا فی المبسوط -

(فتاویٰ ہندیہ، ۱۵: ۳، باب نمبر ۴، کتاب بیوع)

اہلے اصحاب رحمہم اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ نقد بیع میں ثمن کی وصولی کے لئے بائع کو جس بیع کا حق حاصل ہے، لیکن بیع موجل میں بائع کو جس بیع کا حق حاصل نہیں، نہ ادائیگی کے وقت سے پہلے، اور نہ ادائیگی کے وقت کے بعد۔

مبسوط للسرخسی -

جہاں تک دوسری صورت کا تعلق ہے، وہ یہ ہے کہ مشتری کے ذمہ اس بیع کا جو ثمن واجب ہو چکا ہے اس کے عوض میں بائع وہی بیع بطور رہن کے اپنے قبضے میں رکھے۔ یہ صورت دو طریقوں سے ممکن ہے۔

اول یہ کہ مشتری اس بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی بائع کے پاس بطور رہن

چھوڑ دے۔ یہ صورت تو جائز نہیں۔ اس لئے کہ یہ وہی صورت بن جاتی ہے کہ بائع حاصل ثمن کے لئے میع کو اپنے پاس روک لے۔ اور حاصل ثمن کے لئے جس میع بیع موجد میں جائز نہیں۔ جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ مشتری اس میع کو پہلے اپنے قبضے میں لے۔ اور پھر بطور رہن کے وہی میع بائع کے پاس واپس رکھ دے، یہ صورت اکثر فقہاء کے نزدیک جائز ہے۔ چنانچہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ الجامع الصغیر میں فرماتے ہیں کہ:

ومن اشتری ثوبا بدراهم، فقال البائع: امسك

هذا الثوب، حتى اعطيك الثمن، فالثوب رهن
اگر کسی شخص نے چند درہم کا کوئی کپڑا خریدا، اور پھر مشتری نے بائع سے کہا کہ اس کپڑے کو اپنے پاس ہی رکھو، جب تک میں تمہیں اس کی قیمت ادا نہ کروں۔ اس صورت میں یہ کپڑا بائع کے پاس رہن سمجھائے گا۔

اسی عہدت کو صاحب ہدایہ نے بھی نقل کیا ہے، اور پھر صاحب کفایہ اس کی شرح میں فرماتے ہیں کہ:

”لان الثوب لما اشتراه وقبضه كان هو و سائر

الاعیان المملوكة سواء في صحة الرهن

اس کے کہ جب مشتری نے کپڑا خریدا کہ اس پر قبضہ بھی کر لیا تو پھر اس کپڑے کو بطور رہن رکھوانا جائز ہے، جیسے دوسری مملوک اشیاء کا رہن جائز ہوتا ہے۔

(الكفاية شرح الهداية، بر حاشیہ فتح القدیر، ج ۹ ص ۹۹)

اور پھر علامہ حصکفی رحمۃ اللہ علیہ در مختار میں اور وضاحت کے ساتھ اس مسئلہ کو بیان فرماتے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ:

ولو كان ذلك الشيئي الذي قال له المشتري :

امسكه هو المبيع الذي اشتراه بعينه، لو بعد

قبضه، لانه حينئذ يصلح ان يكون رهنا بشئنه ،

ولو قبله لا يكون رهنا، لانه محبوس بالثمن -

وہ چیز جس کے بدل میں مشتری نے بائع سے یہ کہا کہ: تم اس کو اپنے پاس روک لو، اگر وہ

چیز بیع ہی تھی جس کو اس نے بائع سے خریدا تھا، اس صورت یہ دیکھا جائے گا کہ اگر مشتری نے اس چیز پر قبضہ کر لیا تھا۔ تب تو وہ چیز ثمن کے مقابلے میں رہن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اور اگر مشتری نے اس پر قبضہ نہیں کیا تھا۔ بلکہ قبضہ کرنے سے پہلے ہی مشتری نے بائع کے پاس بیع بطور رہن کے رکھوا دی تو اس صورت میں یہ بیع رہن نہیں بنے گی۔ اس لئے کہ اب وہ بیع حصول ثمن کے لئے محبوس ہے۔

اس عبارت کے تحت علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

قوله: "لانه حينئذ يصلح الخ" ای لتعين ملكه فيه، حتى لو هلك يهلك على المشتري ولا يفسخ العقد، قوله: "لانه محبوس بالثمن" ای وضمانه يخالف ضمان الرهن، فلا يكون مضموناً بضمانين مختلفين، لاستحالة اجتماعهما، حتى لو قال: اسك المبيع حتى اعطيك الثمن قبل القبض فهلك انفسخ البيع - زيلعي

(رد المحتار مع الدر المختار، کتاب الرهن، ج ۶ ص ۳۹۷)

قوله: "لانه حينئذ يصلح الخ" اس لئے کہ اس میں مشتری کی ملکیت متعین ہو چکی تھی، یہی وجہ ہے کہ اگر اس کے بعد وہ چیز ہلاک بھی ہو جائے تو مشتری کی طرف سے ہلاک ہو گئی، اور ہلاکت کی بنیاد پر بیع فسخ نہیں ہوگی۔

قوله: "لانه محبوس بالثمن" اس لئے کہ محبوس بالثمن کا ضمان رہن کے ضمان سے مختلف ہے۔ اور ایک ہی چیز دو مختلف ضمانوں کی طرف سے مضمون نہیں ہو سکتی، اس لئے کہ دو مختلف ضمانوں کا ایک چیز میں جمع ہونا محال ہے۔ حتیٰ کہ اگر مشتری بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے ہی بائع سے یہ کہہ دے کہ: جب تک میں تم کو ثمن ادا نہ کروں اس وقت تک بیع اپنے پاس رکھنا، اس صورت میں اگر بیع بائع کے پاس ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ ہو جائے گی۔

بہر حال مندرجہ بالا عبارات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس قسم کے رہن کے جواز میں بعد کے فقہاء کرام کا کوئی اختلاف نہیں ہے بشرطیکہ صلب عقد میں یہ رہن مشروط نہ ہو۔

لیکن اگر حطب عقد ہی میں یہ رہن مشروط ہو تو پھر اس صورت کے جواز میں علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ نے اختلاف نقل کیا ہے۔ لیکن ان کے نزدیک صحیح اور قتل اعتماد مسلک جواز ہی کا ہے۔ چنانچہ المغنی میں فرماتے ہیں کہ:

واذا تابعا بشرط ان يكون المبيع رهنا على ثمنه لم يصح، قاله ابن حامد رحمه الله وهو قول الشافعي لان المبيع حين شرط رهنه لم يكن ملكا له وسواء شرط انه يقضه ثم يرهنه او شرط رهنه قبل قبضه وظاهر الرواية صحة رهنه فاما ان لم يشترط ذلك في البيع لكن رهنه عنده بعد البيع فان كان بعد لزوم البيع فالاولى صحته، لانه يصح رهنه عند غيره، فصح عنده كغيره، ولانه يصح رهنه على غير ثمنه فصح رهنه على ثمنه، وان كان قبل لزوم البيع انبنى على جواز التصرف في المبيع، ففى كل موضع جاز التصرف فيه جاز رهنه، و مالا فلا، لانه نوع تصرف، فاشبهه بيبعه

(المغنی للحن قدامة، ج ۴ ص ۴۲، کتاب الرهن)

اگر بائع اور مشتری اس شرط پر بیع کا معاملہ کریں کہ بیع بائع کے پاس ہی ثمن کے مقابلے میں بطور رہن کے رکھی جائے گی تو یہ بیع صحیح نہیں، علامہ ابن حامد رحمۃ اللہ علیہ نے ایسا ہی فرمایا ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے، اس لئے کہ جب بیع کو بائع کے پاس بطور رہن رکھنے کی شرط لگائی گئی اس وقت وہ بیع مشتری کی ملکیت میں نہیں تھی، چاہے یہ شرط ہو کہ مشتری اس بیع پر قبضہ کرنے کے بعد رہن کے طور پر رکھوائے گا۔ یا قبضہ سے پہلے رکھن رکھوائے گی شرط ہو..... مگر ظاہر الروایۃ کے مطابق یہ رہن درست ہے..... لیکن اگر بیع کے اندر رہن کی شرط نہیں لگائی، مگر بیع مکمل ہونے کے بعد اسی بائع کے پاس بیع کو رکھوایا۔ تو اس صورت میں اگر بیع لازم ہونے کے بعد وہ بیع بطور رہن

رکھوائی ہے تو یہ صورت بطریق اولیٰ درست ہے۔ اس لئے (کہ لزوم بیع کے بعد) جب مشتری یہ بیع غیر بائع کے پاس رہن رکھوا سکتا ہے تو پھر بائع کے پاس رکھوانا بھی جائز ہے۔ اور جب غیر ثمن کی بدلہ میں اس بیع کو رہن رکھوا سکتا ہے تو ثمن کے بدلہ میں بھی رہن رکھوانا صحیح ہے۔ اور اگر لزوم بیع سے پہلے مشتری نے وہ بیع رہن رکھوائی ہے تو اس صورت میں یہ مسئلہ اس امر پر متفرع ہو گا کہ مشتری کے لئے بیع میں تصرف جائز ہو گیا تھا یا نہیں؟ لہذا بیع کی جس صورت میں مشتری کو بیع کے اندر تصرف کرنا جائز ہو گا، اس صورت میں اس بیع کو رہن رکھوانا بھی جائز ہے اور جمل بیع میں تصرف جائز نہیں، وہاں رہن رکھوانا بھی جائز نہیں، کیونکہ رہن رکھوانا درحقیقت ایک قسم کا تصرف ہے، تو یہ رہن حکم میں بیع کے مشابہ ہو گا۔

الرهن السائل (Floating Mortgage)

اسلامی مملک کے مت سے قوانین میں رہن کی ایک اور صورت بھی ملتی ہے جس میں مرتھن شنی مرہون پر قبضہ نہیں کرتا، بلکہ وہ چیز راہن کے پاس ہی رہتی ہے۔ لیکن راہن مدیون جب اداء دین سے قاصر رہے تو پھر مرہون دائن راہن سے مطالبہ کر سکتا ہے۔ کہ وہ شنی مرہون کو بیع کر دین ادا کرے، اس قسم کے رہن کو کبھی ”الرهن السالغ“ (Simple Mortgage) سادہ رہن کہا جاتا ہے۔ اور کبھی ”الذمة السائلة“ (Floating Charge) کہا جاتا ہے، مثال کے طور پر مدیون اپنی گاڑی دائن کے پاس بطور رہن رکھوائے، لیکن گاڑی بدستور مدیون راہن کے قبضے میں رہے، اور وہ اس کو اپنی ضروریات میں استعمال بھی کرتا رہے۔ لیکن جب تک وہ راہن مرتھن دائن کا دین ادا نہیں کرے گا اس وقت تک وہ اس گاڑی کو آگے فروخت نہیں کر سکتا، اور اگر وہ راہن مرتھن کا دین ادا کرنے سے قاصر ہو جائے تو پھر مرتھن کو اس چیز کے بیچنے کا حق بھی حاصل ہو جائے گا۔ اور اس بیچنے کے حق کو ”الذمة السائلة“ (Floating Charge) کہا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا دین پر تصدیق اور اعتماد کے حصول کے لئے اس قسم کا رہن رکھنا جائز ہے یا نہیں؟

فقہی اعتبار سے اس کے جواز میں یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ اکثر و بیشتر فقہاء نے رہن کے صحیح اور پورا ہونے کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ مرہن اس شئی مرہون پر قبضہ کرے اور اس شرط کی بنیاد قرآن کریم کی یہ آیت ہے:

”فَرَهْنٌ مَقْبُوضَةٌ“

(سورۃ البقرۃ: ۲۸۳)

جبکہ رہن کی مذکورہ صورت میں مرہن شئی مرہون پر قبضہ نہیں کرتا۔ اس لئے یہ رہن درست نہ ہونا چاہئے۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ فقہاء نے اگرچہ شئی مرہون پر مرہن کے قبضہ کی شرط لگائی ہے، لیکن اس کے ساتھ اس کی بھی اجازت دی ہے کہ راہن اس چیز کو بطور عدلیت کے اس سے واپس لے سکتا ہے۔ اور اس سے مستفیع ہو سکتا ہے، اور اس عدلیت کی وجہ سے یہ رهن فاسد نہ ہوگا۔ بلکہ مرہن کو بھی یہ حق حاصل رہے گا کہ جب چاہے شئی مرہون واپس راہن سے طلب کر لے، اور اگر وہ چیز راہن کے قبضہ میں ہلاک ہو گئی تو اسی کی چیز ہلاک ہو جائے گی، اور مرہن کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ دین کی ادائیگی کی مدت گزرنے کے بعد اس چیز کو بیچ کر لینا دین وصول کر لے۔ اور اگر راہن مفلس ہو جائے یا اس کا انتقال ہو جائے تو بھی شئی مرہون میں دین کی حد تک مرہن کا حق ہوگا، دوسرے مدیون اس چیز میں شریک نہیں ہوں گے۔ چنانچہ صاحب ہدایہ تحریر فرماتے ہیں کہ:

”واذا اعار المرتهن الرهن الراهن ليخدمه او

ليعمل له عملاً، فقبضه، خرج من ضمان المرتهن،

لمنافاة بين يد العارية ويد الرهن، فان هلك

في يد الراهن، هلك بغير شئ، لفوات

القبض المضمون، وللمرتهن ان يسترجعه

الى يده، لان عقد الرهن باق، لا في حكم

الضمان في الحال، الا ترى انه لو هلك

الراهن قبل ان يردده على المرتهن، كان

المرتھن احق به من سائر الغرماء، وهذا لان
يد العارية ليست بلازمة، و الضمان ليس من
لوازم الرهن على كل حال

اگر مرھن وہ چیز خدمت اور استعمال کے لئے واپس راھن کو
عاریت پر دے دے، اور راھن اس پر قبضہ بھی کر لے تو وہ چیز
مرھن کے ضمان سے نکل جائے گی، اس لئے کہ یہ رھن اور یہ
عاریت، ان دونوں میں منافقت ہے، اب اگر راھن کے پاس وہ چیز
ہلاک ہو گئی تو بغیر کسی ضمان کے ہلاک ہوگی۔ اس لئے کہ اس چیز پر
راھن کا قبضہ، مضمون قبضہ نہیں ہے۔ اور مرھن کے لئے اس چیز
کو دوبارہ اپنے قبضے میں لینا بھی جائز ہے، اس لئے کہ معلکہ رھن
ابھی باقی ہے۔ البتہ فی الحال وہ رھن مضمون نہیں ہے۔ یہی وجہ
ہے کہ دوبارہ اس چیز کے مرھن کے قبضہ میں آنے سے پہلے اگر
راھن کا انتقال ہو جائے تو مرھن دوسرے غراء کے مقابلے میں
اس چیز کا زیادہ حق دار ہو گا۔ اور ضمان ہر حال میں رھن کے لوازم
میں سے نہیں ہے۔

(ہدایہ مع فتح القدیر، ۱۱۶: ۹۔ ورد المحتار، ۶: ۵۱۰)

لیکن مندرجہ بالا صورت اس وقت ہے جب عقد رھن ایک مرتبہ مرھن کے قبضہ
کے بعد مکمل ہو چکا ہو، اور پھر مرھن نے راھن کو وہ چیز عاریت پر دے دی ہو، لیکن اگر
مرھن نے اس چیز پر سرے سے قبضہ ہی نہیں کیا تھا۔ کیا اس صورت پر عاریت کا حکم
درست ہو گا یا نہیں؟ فقہاء کی عبارات سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس پر عاریت کا حکم لگانا
درست نہیں، اس لئے کہ رھن کی صحت کے لئے قبضہ شرط ہے۔ اور یہاں قبضہ نہیں
پایا گیا۔ لیکن میں موجودہ دور کے فقہاء کی خدمت میں غور و تامل کے لئے چند قلیل غور
امور پیش کرتا ہوں:

(۱) — ”رھن سائل“ میں اگرچہ مرھن ششی مرہون پر قبضہ تو نہیں کرتا۔ لیکن
عام حالات میں وہ اس چیز کی ملکیتی دستاویزات پر قبضہ کر لیتا ہے۔ اس لئے اس بات

کا احتمال ہے کہ صرف ان دستاویزات پر قبضہ کرنے سے رهن تام ہو جائے گا۔ اور پھر وہ چیز بطور عاریت کے راحن کے قبضہ میں رہے گی۔

(۲) — جیسا کہ فقہاء نے ذکر فرمایا ہے کہ رهن پر مرتھن کے قبضہ کو شرط قرار دینے کی علت یہ ہے کہ مرتھن ضرورت کے وقت اس چیز کو بیچ کر اپنا دین وصول کر لے، اور مذکورہ ”رهن سائل“ میں قانونا ایگریمنٹ میں مذکور شرائط کی بنیاد پر مرتھن کو یہ سہولت حاصل ہے کہ وہ ضرورت کے وقت اس کو بیچ کر اپنا دین وصول کر لے۔ لہذا یہ بات محتمل ہے کہ رهن کی مذکورہ صورت میں حسی قبضہ شرط قرار نہ دیا جائے، اس لئے کہ ان شرائط کی بنیاد پر قبضہ کا جو مقصود ہے، وہ حاصل ہے۔

(۳) — رهن کا مقصد دین کی توثیق ہے، اور اس مقصد کے حصول کے لئے شریعت نے اس کی اجازت دی ہے کہ دائن مدیون کی ملک کو اپنے قبضہ میں لے لے، اور اس کو اس کے اندر تصرف کرنے سے روک دے۔ جب تک کہ دین وصول نہ جائے۔ لیکن اگر دائن خود اپنے مقصد کے حصول کے لئے اس سے کم پر راضی ہو جائے، اس طرح کہ عین مرھون راحن کے قبضہ میں رہنے دے۔ اور مرتھن کو صرف اس شنی مرھون کے ذریعہ اپنا دین وصول کرنے کا حق باقی رہ جائے تو بظاہر شرعاً اس میں کوئی رکاوٹ نظر نہیں آتی۔

(۴) — ”رهن سائل“ میں فریقین (راحن اور مرتھن) کو مصلحت اور فائدہ حاصل ہے۔ راحن کو جو مصلحت اور فائدہ حاصل ہے وہ تو ظاہر ہے کہ اس کو اپنی چیز کے انتقال سے محروم نہیں ہونا پڑے گا۔ اور مرتھن کو یہ مصلحت اور فائدہ ہے کہ کسی ضمان کے لزوم کے بغیر اس کے پاس اپنا دین وصول کرنے کا حق محفوظ ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے رهن کی مذکورہ صورت میں اگر راحن مفلس ہو جائے تو دوسرے غراء کو ضرر اور نقصان پہنچے گا۔ اس لئے کہ مرتھن دوسرے غراء کے مقابلے میں اس چیز کا زیادہ حق دار ہو گا۔ لیکن دوسرے غراء کو پہنچنے والا یہ ضرر نہ تو اس وقت شرعاً معتبر ہے جب رهن پر مرتھن کا قبضہ ہو، اور نہ اس وقت معتبر ہے جب مرتھن نے رهن پر قبضہ کرنے کے بعد راحن کو بطور عاریت دیدیا ہو۔ جیسا کہ پیچھے بیان کیا گیا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ مجرد اس ضرر سے رهن فاسد نہیں ہوتا۔

(۵) — موجودہ دور کی عالمی تجارت میں جبکہ بائع ایک شہر میں مقیم ہو، اور مشتری دوسرے شہر میں، اس وقت شبہی مرہون پر قبضہ کرنا مستعذر ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ شہنی مرہون کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنے میں بڑے اخراجات ہوتے ہیں، ایسی صورت میں دین کی توثیق کی ”رهن سائل“ کے علاوہ کوئی دوسری صورت میں نظر نہیں آتی۔

بہر حال! مندرجہ بالا پانچ ملاحظات کی بنیاد پر میری رائے کا رجحان ”رهن سائل“ کے جواز کی طرف ہوتا ہے، لیکن قطعی فیصلہ کے لئے علماء حضرات ان پر غور فرمائیں۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

تیسرے شخص کی طرف سے ضمانت اور گارنٹی

حصول قرض پر ضمانت کا ایک طریقہ یہ ہے کہ کوئی تیسرا شخص اداء دین کی ضمانت لے لے، اور یہ ذمہ داری قبول کرے کہ مدیون اصل اگر دین ادا کرنے سے قاصر رہا تو میں دین ادا کروں گا۔ اس قسم کی ضمانت کو ”کفالتہ“ کہا جاتا ہے کتب فقہاء میں اس کے مفصل احکام مذکور ہیں۔ جنہیں یہاں بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ لیکن کفالت کا ایک مسئلہ ہم یہاں بیان کریں گے۔ وہ یہ کہ آیا ضمانت اور گارنٹی پر کسی اجرت اور حق محنت کا مطالبہ کرنا شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ اس لئے کہ موجودہ دور میں بینک اس وقت تک دین کی ادائیگی کی گارنٹی نہیں دیتا، جب تک (مسکفول لہ) وہ شخص جس کی طرف سے بینک گارنٹی دے رہا ہے، بینک کو متعین اجرت ادا نہ کرے، اور یہ اجرت کبھی دین کی مقدار کے لحاظ سے متعین کی جاتی ہے۔ مثلاً تین فیصد یا چار فیصد اور کبھی کسی اور طرح سے متعین کی جاتی ہے۔

اسلامی فقہ میں یہ بات معروف ہے کہ قرض کی طرح گارنٹی بھی ایک عقد تبرع ہے، اور اس پر کسی طرح کی اجرت کا مطالبہ کرنا جائز نہیں۔ لیکن دور حاضر کے بعض حضرات نے اجرت لینے کے جواز پر اس سے استدلال کیا ہے کہ چونکہ گارنٹی موجودہ دور کی تجارت کا ایک لازمی جز بن گیا ہے، یہی وجہ ہے اس کام کے لئے مستقل ادارے قائم ہو چکے ہیں، اور ان خدمات کی فراہمی کے لئے وہ ادارے بڑی بڑی رقمیں صرف کر رہے

ہیں، اس لئے اب یہ محض عقد تبرع نہیں رہا، بلکہ یہ ایک تجارتی معاملہ بن چکا ہے، جس کی تاجروں کو ضرورت رہتی ہے۔ خاص کر بین الاقوامی تجارت میں اس کی زیادہ ضرورت پڑتی ہے۔ اور اجرت کے بغیر گارنٹی دینے والا کوئی میسر نہیں آتا۔ اس لئے گارنٹی پر اجرت دینا جائز ہے۔

لیکن یہ دلیل درست نہیں۔ اس لئے کہ اگر اس کو درست مان لیا جائے تو پھر قرض پر بھی منافع کا مطالبہ جائز ہونا چاہئے، اس لئے کہ یہ دلیل قرض پر بھی پوری طرح صادق آتی ہے کیونکہ قرض بھی اصلاً محض ایک عقد تبرع ہے۔ لیکن موجودہ دور کی تجارت کی ایک ضرورت بن چکا ہے، اور قرض فراہم کرنے کے لئے مستقل ادارے اور بینک قائم ہیں، اور مطلوبہ مقدار میں تبرعاً قرض دینے والا کوئی شخص نہیں ملے گا۔ ان تمام چیزوں کے باوجود کوئی بھی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ قرض پر منافع لینا جائز ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ عقد تبرع ہونے کے اعتبار سے گارنٹی اور قرض میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جس طرح قرض پر نفع لینا جائز نہیں ہے، اسی طرح گارنٹی پر اجرت لینا بھی جائز نہیں ہے، بلکہ گارنٹی پر اجرت کا مطالبہ کرنا قرض پر منافع کے مقابلے میں بطریق اولیٰ جائز نہیں۔ اس لئے کہ کفالت (گارنٹی) میں مکفول لہ کی طرف سے دین کی ادائیگی کا محض التزام ہوتا ہے۔ اور جب وہ کفیل اس کی طرف سے دین ادا کر دیتا ہے اس وقت اصل کے ذمہ کفیل کا قرض ہو جاتا ہے، گویا کہ کفیل صرف قرض دینے کا اپنے اوپر التزام کر رہا ہے۔ اور جب قرض دینے پر کسی منافع کا مطالبہ جائز نہیں ہے تو پھر صرف قرض دینے کے التزام پر منافع یا اجرت کا مطالبہ بطریق اولیٰ جائز نہیں ہونا چاہئے۔

اس کی مثال یوں سمجھیں کہ زید نے عمرو سے سو ڈالر قرض طلب کئے۔ اب عمرو نے زید سے ضمانت کا مطالبہ کیا کہ کوئی ضامن لاؤ، اب خالد زید سے کہتا ہے کہ میں تمہارا قرض ابھی ادا کر دیتا ہوں۔ بشرطیکہ بعد میں تم مجھے ایک سو دس ڈالر ادا کرو گے۔ اور یہ دس ڈالر زائد اس خدمت کے عوض میں ہیں جو میں نے تمہاری طرف سے دین ادا کر کے کی ہے۔

پھر بکر زید کے پاس آتا ہے کہ میں عمرو کے لئے تمہاری طرف سے دین کا ضامن بنتا ہوں، بشرطیکہ تم مجھے دس ڈالر اس ضمانت کی اجرت کے طور پر ادا کرو، اور

جب تم دین ادا کرنے سے عاجز ہو جاؤ گے تو میں تمہاری طرف سے دین ادا کروں گا۔
اور تمہارے ذمے یہ سوڈالر قرض ہو جائے گا۔

اب جو لوگ کفالت پر اجرت لینے کے جواز کے کائل میں ان کے نزدیک بکرنے جس اجرت کا مطالبہ کیا ہے۔ وہ جائز ہے، اور خلد نے جس اجرت کا مطالبہ کیا ہے وہ ناجائز ہے، جبکہ خلد بالفعل اپنا مل بھی لگا رہا ہے۔ دوسری طرف بکرنے اپنا کوئی مل نہیں لگایا۔ وہ تو صرف وقت مقررہ پر ادائیگی کی ذمہ داری لے رہا ہے۔ لہذا جو شخص اپنا مل لگا رہا ہے، اس کے لئے اجرت کا مطالبہ کرنا حرام ہے، تو وہ شخص جو ادائیگی کی صرف ذمہ داری لے رہا ہے۔ اس کے لئے اجرت کا مطالبہ بطریق لوٹی حرام ہے۔

دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ اگر کفیل اصل کی طرف سے اداء دین پر مجبور ہو جائے تو اس صورت میں وہ اصل سے صرف اتنی رقم کا مطالبہ کر سکتا ہے جتنی رقم اس نے ادا کی ہے۔ اس سے زیادہ رقم کا مطالبہ شرعاً سود ہونے کی بنا پر حرام ہے، تو پھر اس کفیل کے لئے کسی مل کا مطالبہ کرنا کیسے جائز ہو سکتا ہے جس نے کوئی ادائیگی نہیں کی۔ بلکہ اس نے صرف ادائیگی کی ذمہ داری لی ہے۔

بہر حال! اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ ضمانت پر اجرت لینا کسی حل میں جائز نہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اسلامی بینکوں کو بین الاقوامی تجارت اور لین دین میں اور کریڈٹ لیٹر (Letter of credit) جاری کرنے میں اس کی ضرورت رہتی ہے، تو پھر اس کی متبادل صورت کیا ہو سکتی ہے؟

جواب یہ ہے کہ بینک کے لئے اپنے عمیل سے دو چیزوں کا مطالبہ کرنا جائز

ہے۔

(۱) لیٹر آف کریڈٹ (Letter of credit) جاری کرنے کے عمل میں بینک کے جو واقعی اخراجات اور مصارف ہوتے ہیں۔ ان کا مطالبہ کرنا عمیل سے جائز ہے۔

(۲) اپورٹر اور ایکسپورٹر کے درمیان معاملہ کی تکمیل کے سلسلہ میں بینک جو خدمات بجاتا ہے اس پر بحیثیت وکیل، یا بحیثیت دلال، یا درمیانی واسطہ ہونے کی حیثیت سے اپنی خدمت پر اجرت کا مطالبہ کرنا بینک کیلئے جائز ہے، لیکن صرف کفالت اور گارنٹی پر کسی اجرت کا مطالبہ کرنا بینک کے لئے جائز نہیں۔

”بل آف ایکسچینج“ کے ذریعہ دین کی توثیق

بعض اوقات دین کی توثیق اس طرح کی جاتی ہے کہ ایک دستاویز لکھی جاتی ہے جس پر یہ تحریر ہوتا ہے کہ وہ (مشتري) بائع کی اتنی رقم کا اتنی مدت کے لئے میون ہے۔ اور وہ یہ رقم فلاں تاریخ پر بائع کو ادا کر دے گا۔ اور پھر اس پر مشتري اپنے دستخط کر دیتا ہے۔ آج کل اس دستاویز کو ”بل آف ایکسچینج“ (Bill of Exchange) کہا جاتا ہے اور جس تاریخ پر مشتري دین ادا کرنے کا وعدہ کرتا ہے اس کو MATURITY DATE کہا جاتا ہے۔ اور شرعاً کسی دستاویز کے ذریعہ دین کی توثیق جائز، بلکہ مندوب ہے۔ اس لئے کہ قرآن کریم کا ارشاد ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ
(البقرة: ۲۸۲)
اے ایمان والو! جب معاملہ کرنے لگو ادا ہار کا ایک میعاد متعین تک تو اس کو لکھ لیا کرو۔

لیکن مشکل یہ ہے کہ آج کل کے لین دین میں یہ دستاویز قلیل انتقال آل (Negotiable Instrument) بن چکا ہے۔ اور بائع جو اصل دائن اور حامل دستاویز ہے، وہ بعض اوقات یہ دستاویز تیسرے شخص کو اس پر تحریر شدہ دین کی مقدار سے کم پر بیچ دیتا ہے۔ ماکہ معین تاریخ سے پہلے اس کو رقم وصول ہو جائے، اس بیع کو بل کی کٹوتی (Discounting of the bill) کہا جاتا ہے، لہذا حامل دستاویز جب رقم وصول کرنا چاہتا ہے تو وہ تیسرے شخص کے پاس چلا جاتا ہے۔ اور وہ تیسرا شخص اکثر حالات میں بینک ہوتا ہے، اور وہاں جا کر وہ دستاویز اس کے حوالے کر دیتا ہے۔ اور بینک اس کے اندورس مینٹ (Endorsment) کے بعد وہ دستاویز قبول کر لیتا ہے۔ اور بینک دستاویز پر تحریر شدہ رقم میں سے فیصد کے اعتبار سے کٹوتی کر کے باقی رقم حامل کے حوالے کر دیتا ہے۔ (”اندورس منٹ“ کا طریقہ یہ ہے کہ حامل دستاویز اس دستاویز کی پشت پر دستخط کر دیتا ہے، جو اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ دستاویز کا حامل بینک کے حق میں اس رقم سے دست بردار ہو رہا ہے)

اور بل آف ایکسچینج کی کٹوتی مندرجہ بالا طریقہ پر کرنا شرعاً ناجائز ہے، اس لئے کہ یا

تو یہ دین کی بیع اس شخص کے ساتھ کی جلدی ہے جس پر دین نہیں۔ جس کو فقہاء کی اصطلاح میں ”بیع الدین من غیر من علیہ الدین“ کہا جاتا ہے، یا یہ کرنسی کی بیع کرنسی سے ہو رہی ہے، جس میں کمی زیادتی اور ادھار دونوں ممنوعات پائی جلدی ہیں۔ اور احادیث ربامیں اس قسم کی بیع کا ناجائز ہونا منصوص ہے۔

لیکن مندرجہ بالا معاملے کو تھوڑی سی تبدیلی کے ذریعہ درست کیا جاسکتا ہے۔ وہ اس طرح کہ اولاً حامل دستویز بینک کو مشتری (دستویز جاری کرنے والا) سے دین وصول کرنے کا وکیل بنادے، اور اس وکالت پر یہ شخص بینک کو کچھ اجرت بھی دیدے، اس کے بعد نئے معاملہ کے ذریعہ یہ شخص (حامل دستویز) دستویز پر تحریر شدہ رقم کے بقدر بینک سے قرض لیلے، اور بینک کو اس کا اقتید دیدے کہ جب مشتری سے اس دستویز کے عوض رقم وصول ہو جائے تو وہ اس رقم سے اپنا قرض وصول کر لے، اس طرح یہ دو معاملات علیحدہ علیحدہ ہو جائیں گے۔ پہلا معاملہ یہ کہ یہ شخص بینک کو قرض وصول کرنے کے لئے کسی معین اجرت پر اپنا وکیل بنادے، اور دوسرا معاملہ یہ ہے کہ وہ خود بینک سے قرض لے لے۔ اور بینک کو دستویز کے بدلے وصول ہونی والی رقم سے اپنا قرض وصول کرنے کا اقتید دے دے۔ لہذا شرعی لحاظ سے یہ دونوں معاملات درست ہو جائیں گے، پہلا معاملہ تو اس لئے درست ہے کہ اس میں اجرت پر وکیل بناتا ہے۔ اور شرعاً اجرت پر وکیل بنانا جائز ہے اور دوسرا معاملہ اس لئے درست ہے کہ اس میں کسی زیادتی کی شرط کے بغیر قرض کا مطالبہ کیا جلد ہا ہے اور شرعاً یہ بھی جائز ہے۔

تعییل کے مقابلے میں دین کا کچھ حصہ چھوڑ دینا

آج کل بعض تجمل ”دیون موبلہ“ (وہ دین جس کی ادائیگی کی تاریخ ابھی نہیں آئی) میں یہ معاملہ کرتے ہیں کہ وہ اپنے دین کے کچھ حصے کو اس شرط پر چھوڑ دیتے ہیں کہ دیون باقی دین فی الحال ادا کر دے، مثلاً عمرو پر زید کے ایک ہزار روپیہ دین تھا۔ اب زید عمرو سے کہتا ہے کہ میں سو روپے دین کے چھوڑ دیتا ہوں، بشرطیکہ تم نو سو روپے فی الحال ادا کر دو۔ فقہ کی اصطلاح میں اس معاملے کو ”ضع و تعجل“ (کچھ ساقط کرو اور جلدی حاصل کر لو) کا نام دیا جاتا ہے۔

اس کے حکم میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ صحابہ میں سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما، تابعین میں سے حضرت ابراہیم نخعی رحمۃ اللہ علیہ، احناف میں سے امام زفر بن ہذیل اور شوافع میں سے شیخ ابو ثور اس کے جواز کے قائل ہیں۔ اور صحابہ میں سے حضرت عبداللہ بن عمر اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہما اور تابعین میں سے امام محمد بن سیرین، اور حضرت حسن بصری، حضرت ابن مسیب، حضرت حکم بن عتیبہ اور امام شعبی رحمہم اللہ اس کے عدم جواز کے قائل ہیں، اور ائمہ اربعہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

(دیکھئے: موطا امام مالک، ۱: ۶۰۶۔ مصنف عبدالرزاق، ۸: ۷۱ تا ۷۲)

اس سلسلے میں دو مرفوع حدیثیں آپس میں متعارض ہیں، اور سند کے اعتبار سے دونوں ضعیف ہیں۔

پہلی حدیث وہ ہے جو امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی سند سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے کہ:

”لما امر النبی صلی اللہ علیہ وسلم باخراج بنی النضیر من المدینۃ جاءہ ناس منهم، فقالوا: یا رسول اللہ! انک امرت باخراجہم، ولہم علی الناس دیون لم تعمل، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: ضعوا و تعجلوا“

(السنن الکبری للبیہقی، ۶: ۲۸، کتاب البیوع، باب من عجل لہ ادنی من حقہ)

”جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی نضیر کو مدینہ طیبہ سے نکل جانے کا حکم فرمایا تو کچھ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے۔ اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ! آپ نے بنی نضیر کو مدینہ سے نکلنے کا حکم فرمایا ہے، حالانکہ لوگوں پر ان کے دیون باقی ہیں، جن کی ادائیگی کا وقت ابھی نہیں آیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ: کچھ سلف کر دو اور جلدی ادا کر دو اس حدیث سے اس معاملہ کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ اور ایک دوسری حدیث جو

امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے اس سے اگلے باب میں حضرت مقداد بن اسود رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہوئے نقل کی ہے، وہ فرماتے ہیں کہ :

” اسلفت رجلاً مائة دينار، ثم خرج سهمي في بعث بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم - فقلت له: عجل لي تسعين ديناراً ، واحط عشرة دنانير، فقال: نعم، فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال : اكلت رباً يا مقداد واطعمته -“

میں نے ایک شخص کو ایک سو دینار بطور قرض دیئے، اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم جو وفد بھیج رہے تھے اس میں میرا نام بھی آگیا، میں نے اس شخص سے کہا کہ اگر تم مجھے نوے دینار فوراً دے دو، میں تمہیں دس دینار چھوڑ دیتا ہوں، اس نے منظور کر لیا (اور میں نے اس سے نوے دینار لے لئے) پھر بعد میں کسی وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس کا تذکرہ ہوا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اے مقداد! تم نے خود بھی سود کھایا اور دوسروں کو بھی کھلایا۔ (حوالہ بلا)

امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی تصریح کر دی ہے کہ سند کے اعتبار سے دونوں حدیثیں ضعیف ہیں، اس لئے دونوں میں سے کسی ایک کو حجت اور دلیل کے طور پر پیش نہیں کیا جاسکتا، البتہ فقہاء نے جب حرمت کو ترجیح دی ہے۔ اس لئے کہ جب دین کی تاخیر کی صورت میں دین میں زیادتی کرنا سود میں داخل ہے، اسی طرح دین کی تعمیل اور جلدی کی صورت میں دین کے اندر کمی بھی اس میں داخل ہے۔

جہاں تک بنی نصیر کے واقعے کا تعلق ہے، تو وہ حجت نہیں بن سکتا۔ اولاً تو اس لئے کہ اس کی سند ضعیف ہے، مثلاً اس لئے کہ اگر سند اس واقعہ کو درست بھی تسلیم کر لی جائے تو یہ کہنا ممکن ہے کہ بنی نصیر کی جلا وطنی کا یہ واقعہ سن ۲ھ میں پیش آیا ہو، اس طرح یہ واقعہ سود کی حرمت کا حکم آنے سے پہلے کا ہو جائے گا۔

علامہ شمس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے یہ واقعہ ذکر کر کے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ مسلمان اور حربی کے درمیان سود نہیں ہے، چنانچہ فرماتے ہیں کہ:

”ولما اجلی بنی النضیر قالوا: ان لنا دیونا
 علی الناس، فقال: ضعوا و تعجلوا، و معلوم
 ان مثل هذه المعاملة لا يجوز بین المسلمین،
 فان من كان له علی غیره دین الی اجل، فوضع
 عنه بعضه بشرط ان یعجل بعضه، لم یجز -
 کرہ ذلک عمر، وزید بن ثابت و ابن عمر
 رضی اللہ عنہم“

(شرح السیر الکبیر للسرخسی، ۳: ۱۴۱۲ - فقرہ نمبر ۲۷۳۸، پھر دوبارہ یہی مسئلہ صلاح

الدین المنجد کی تحقیق کے ساتھ ج ۳: ۱۹۳ فقرہ نمبر ۲۹۲۱ پر ذکر کیا گیا ہے)

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو نضیر کو جلا وطن کر دیا تو وہ
 لوگ حضور کے پاس آئے اور کہا کہ لوگوں پر ہمارے دین ہیں، تو
 حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: دین کا کچھ سناٹ کر دو
 اور بقیہ دین فوراً لے لو، اور یہ بات طے ہے کہ مسلمان کے
 درمیان آپس میں یہ معاملہ ناجائز ہے۔ اس لئے کہ اگر کسی شخص
 کا دوسرے کے ذمہ دین ہو اور دین کی ادائیگی کا وقت ابھی نہ آیا ہو
 تو وہ دائن اگر اس شرط پر دین کا کچھ حصہ چھوڑ دے کہ مدیون دین
 فوراً ادا کر دے تو یہ معاملہ جائز نہیں اور حضرت عمر، حضرت زید بن
 ثابت اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم نے اس معاملہ کو مکروہ
 کہا ہے۔

اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ چونکہ اس وقت مسلمان بن نضیر کے ساتھ حالت
 جنگ میں تھے اور اس وقت ان کے لئے بنی نضیر کے پورے مال پر قبضہ کر لینا بھی جائز
 تھا۔ لہذا اگر مسلمانوں نے ان کے دین کا بعض حصہ کم کر دیا تو یہ بطریق اولیٰ جائز
 ہو گا۔

بنی نضیر کے قصہ سے استدلال درست نہ ہونے کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ عام طور پر یہود دوسرے لوگوں سے سود پر لین دین کا معاملہ کرتے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دین کے جس حصے کو ساقط کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ اس سے مراد وہ سود ہے جو اس المال سے زائد ہو، اس المال میں کمی کرنے کا حکم نہیں دیا، اس بات کی تائید و تفسیر کی عبادت سے ہوتی ہے جو انہوں نے اس واقعہ کے بیان میں لکھی ہے، وہ لکھتے ہیں:

”فا جلاہم (ای بنی النضیر) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من المدینہ، و ولی اخر اجمہ محمد بن مسلمہ، فقالوا: ان لنا دیوناً علی الناس الی آجال، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: تعجلو او ضعوا۔ فکان لا بی رافع سلام بن الحقیق علی اسید بن حضیر عشرون و مائۃ دینار الی سنۃ فصالحہ علی اخذ رأس مالہ ثمانین دیناراً و ابطل ما فضل!“

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ بنو نضیر کو مدینہ سے جلا وطن کر دیا، اور حضرت محمد بن مسلمہ کو اس کا نگران مقرر فرمایا، اس وقت وہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے، اور آکر کہا کہ لوگوں پر ہمارے دین واجب ہیں، جن کی ادائیگی مختلف مدتوں پر ہونی ہے، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جلدی لے لو اور ساقط کر دو۔ اور ابی رافع سلام بن الحقیق کے حضرت اسید بن حضیر کے ذمہ ایک سو بیس دینار دین تھے۔ جن کی واپسی سب گزر نے پر ہوئی تھی۔ چنانچہ حضرت اسید بن حضیر رضی اللہ عنہ نے اصل اس المال جو اسی دینار تھے اس پر اس سے صلح کر لی اور جو زائد (سود کے) کے چالیس دینار تھے ان کو چھوڑ دیا۔“

(مغازی الواقعی، ج ۱ ص ۳۷۴۔ علامہ واقعی لکھتے ہیں کہ قبیلہ بنی قیناع کی جلا وطنی کے وقت بھی بعینہ یہی قصہ پیش آیا تھا۔ دیکھنے ص ۱۷۹ ج ۱)

یہ روایت اس ہلے میں بالکل صریح ہے کہ دین کا جو حصہ ساقط کیا گیا تھا، وہ سود ہی تھا۔ اصل راس المال کا حصہ نہیں تھا۔

اس لئے جمہور علماء کے نزدیک ”ضع وتعجل“ (کچھ ساقط کرو اور فوراً دے دو) کا معاملہ حرام ہے، چنانچہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ حضرت زید بن ثابت اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے آئند ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ:

”قال مالک: والامر المکر وہ الذی لا اختلاف فیہ عندنا ان یکون للرجل علی الرجل الدین الی اجل، فیضع عنه الطالب ویعجله المطلوب قال مالک: وذلك عندنا بمنزلة الذی یوخر دینہ بعد محله عن غریمہ ویزید الغریم فی حقہ قال: فهذا الربا بعینہ لا شک فیہ!“

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ وہ امر مکروہ جس میں ہلے نزدیک کوئی اختلاف نہیں ہے، وہ یہ ہے کہ اگر ایک شخص کا دوسرے شخص کے ذمہ کسی مدت پر دین واجب ہو، اور وہ دائن (طالب) دین کا کچھ حصہ ساقط کر کے بقیہ دین کا فوری مطالبہ کرے۔ امام مالک ”فرماتے ہیں کہ یہ صورت ہلے نزدیک اس صورت ہی کی طرح ہے کہ کوئی شخص مدیون کو اداء دین کی تاریخ کے بعد اور سہولت دے دے اور وہ مدیون اس سہولت کے بدلے دین میں کچھ اضافہ کر دے۔ فرماتے ہیں کہ یہ صریح ربا ہے، جس میں کسی شک کی گنجائش نہیں۔“

(موطا امام محمد، کتاب البیوع، باب ما جاء فی الربا فی الدین، ج ۱ ص ۶۰۶)
امام محمد رحمۃ اللہ علیہ موطا امام محمد میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا اثر ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ:

”قال محمد: وبهذا ناخذ۔ من وجب له دین

علی انسان الی اجل، فسال ان بضع عنه
ويعجل له ما بقی، لم یبغ ذلك، لا نه یعجل
قلیلاً بکثیر دینا، فکانه یبغ قلیلاً نقداً
بکثیر دینا۔ و هو قول عمر بن الخطاب و زید بن
ثابت و عبدالله بن عمر، و هو قول ابی حنیفہ
امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ہم اس سے استدلال کرتے ہیں، اگر ایک
مغض کا دوسرے مغض کے ذمہ کسی مدت پر دین واجب ہو، اور وہ
اس سے کہے کہ وہ اس کا کچھ دین سلف کر دے گا، بشرطیکہ وہ
بقیہ دین فوراً ادا کر دے تو یہ صورت درست نہیں، اس لئے کہ
اس صورت میں وہ دین کثیر کے بدلے میں دین قلیل کو جلد طلب
کر رہا ہے، گویا کہ وہ قلیل نقد کو کثیر دین کے عوض فروخت کر رہا
ہے، یہی قول حضرت عمر بن خطاب، حضرت زید بن ثابت اور
عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا ہے، اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ
علیہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

(موغلا امام محمد، ج ۱ ص ۳۳۲، باب الرجل یبغ المتاع او غیرہ نسیئۃ ثم یقول: اتقنی
واضع عنک)

اور علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ ”المغنی“ میں فرماتے ہیں:

” اذا کان علیہ دین موجد، فقال لغريمه: ضع
عني بعضه واعجل لك بقيته، لم یجز، کرهه
زید بن ثابت وابن عمر، والمقداد وسعيد بن
المسيب، وسالم والحسن و حماد و الحكم و
الشافعي و مالک و الثوري و هشيم و ابن
عليه و اسحق و ابو حنیفہ۔ و قال المقداد
لرجلين فعلا ذالك: كلا کم قد آذن بحرب
من الله و رسوله۔ و روى عن ابن عباس انه

لم یربه باساً۔ وروی ذلک عن النخعی و ابی
 ثور، لانه آخذ بعض حقہ، تارک لبعضہ، فجاز۔
 کمالو کان الدین حالا، وقال الخرق: لا
 باس ان یعجل المکاتب لسیدہ، و یضع عنہ
 بعض کتابتہ، ولنا انه یبع الحلول فلم
 یجز، کمالو زادہ الذی لہ الدین فقال:
 اعطیک عشرة دراهم و تعجل لی المائۃ
 التی علیک، فاما المکاتب فان معاملتہ
 مع سیدہ، و هو یبیع بعض مالہ ببعض
 فد خلّت المساعۃ فیہ، ولا نہ سبب
 العتق، فسومع فیہ، بخلاف غیرہ۔

اگر ایک شخص کا دوسرے پر دین موصول ہو، اب وہ شخص اپنے غریم
 (قرض خواہ) سے کہے کہ مجھ سے دین کا کچھ حصہ سقاط کر دو،
 بقیہ دین میں فوراً ادا کر دوں گا، یہ صورت جائز نہیں، حضرت زید
 بن ثابت، حضرت ابن عمر، حضرت مقداد، حضرت سعید بن
 المسیب، اور حضرت سالم، حضرت حسن، حضرت حماد،
 حضرت حکم، امام شافعی، امام مالک، امام ثوری اور حضرت ہشیم،
 حضرت ابن علیہ، امام اسحاق اور امام ابو حنیفہ رحمہم اللہ تعالیٰ
 نے اس صورت کو پسند قرار دیا ہے، اور حضرت مقداد رضی اللہ
 عنہ نے ایسے دو شخصوں کو جنہوں نے ایسا معاملہ کیا تھا، خطاب
 کرتے ہوئے فرمایا: تم دونوں نے اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ
 جنگ کا اعلان کیا ہے، اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے
 مروی ہے کہ اس معاملے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور امام نخعی
 امام ابو ثور سے بھی یہی منقول ہے، اس لئے کہ اس صورت میں
 قرض خلوہ اپنے حق کا کچھ حصہ وصول کر رہا ہے، اور کچھ حصہ

معاف کر رہا ہے، لہذا یہ صورت جائز ہے، جیسا کہ دین حال (نقد) میں یہ صورت جائز ہوتی ہے۔ امام خرقیؒ فرماتے ہیں کہ اگر مکاتب غلام اپنے آقا کو بدل کتابت جلد ادا کر دے، اور اسکے بدلے میں آقا کچھ بدل کتابت معاف کر دے تو اس میں کو حرج نہیں۔ ہمارے نزدیک چونکہ مذکورہ صورت میں مدت کی بیع ہو رہی ہے، اسلئے جائز نہیں ہے، جیسے کہ اگر قرض خواہ دین میں اضافہ کرتے ہوئے مقروض سے کہے کہ تم میرا سود رہم کا قرض فوراً ادا کر دو، میں تمہیں دس درہم دوں گا (ظاہر ہے کہ یہ صورت جائز نہیں) جہاں تک مکاتب غلام کا تعلق ہے، چونکہ اس کا معاملہ اپنے مولیٰ کے ساتھ ہو رہا ہے، اور گویا کہ مولیٰ اپنے ایک مال کو دوسرے مال کے عوض فروخت کر رہا ہے، اسلئے اسکے جواز میں مسامت سے کام لیا گیا ہے، دوسرے اسلئے کہ یہ صورت اس غلام کی فوری آزادی کا سبب بھی بن رہی ہے، اسلئے بھی اس میں تسامح سے کام لیا گیا ہے، بخلاف مذکورہ صورت کے (اس میں یہ بات نہیں پائی جا رہی ہے)

(مغنی لابن قدامة، مع الشرح الكبير، ۴: ۱۷۴، ۱۷۵)

چنانچہ مندرجہ بالا نصوص فقہیہ کی بنیاد پر مدت کے مقابلے میں دین کے کچھ حصے کے مقوط کی حرمت کو راجح قرار دیا گیا ہے۔

فوری ادائیگی والے دین میں ”ضع و تعجل“ کا اصول نافذ کرنا

لیکن ”ضع و تعجل“ کی ممانعت صرف دیون موجدہ میں ہے، جہاں تک دیون حالہ کا تعلق ہے، جن کی ادائیگی کے بارے میں عقد کے اندر کسی مدت کو شرط قرار نہیں دیا گیا ہے، بلکہ مدیون انکی ادائیگی میں کسی بھی وجہ سے تاخیر کر رہا ہے تو ایسے دیون میں دین کے کچھ حصے کو چھوڑنے پر صلح کرنے میں کوئی حرج نہیں، بشرطیکہ مدیون باقی دین فوراً ادا کر دے، علماء حنفیہ نے اسکے جواز کی صراحت کی ہے، چنانچہ ہدایہ میں ہے کہ ”وَمَنْ لَهُ عَلَى آخِرِ الْفِ دَرَاهِمٌ، فَقَالَ اِذَا لِيَ غَدًا يَسْتَهِنَا خَمْسَ مِائَةِ عَلَى اَنْكَ بَرٍّ مِنَ الْفَضْلِ، فَهُوَ بَرٌّ“ یعنی ایک شخص کے دوسرے کے ذمے ایک ہزار درہم تھے، اس شخص نے مدیون سے کہا کہ کل تم مجھے پانچ سو درہم ادا کر دو، اور بقیہ درہم سے تم بری ہو، تو اس کے نتیجے میں وہ مدیون پانچ سو درہم سے بری ہو جائے گا، یہی مذہب علماء مالکیہ کا ہے، چنانچہ المدونۃ الکبریٰ میں ہے کہ :

”قلت: ارایت لو ان لی علی رجل الف درهم قد حلت، فقلت: اشهدوا ان اعطانی مائة درهم عند رأس الشهر فالتسع مائة درهم له، و ان لم یعطنی فالألف کلها علیه، قال مالک: لا بأس بهذا، وان اعطاه رأس الهلال فهو كما قال، وتوضع عنه التسع مائة، فان لم یعطه رأس الهلال فالألف کلها علیه“
(المدونة الكبرى - ج ۱۱ ص ۲۷، آخر کتاب الصلح)

میں نے ان سے کہا: اس مسئلے میں آپ کی کیا رائے ہے کہ اگر ایک شخص کے ذمہ میرے ایک ہزار روپے دین ہوں، اور اس کی ادائیگی کا وقت آچکا ہو، اور میں اس سے کہوں کہ اگر تم نے مینہ شروع ہونے پر سودرہم ادا کر دئے تو نو سودرہم تمہارے ہیں، اور اگر تم نے ادا نہیں کئے تو پھر پورے ایک ہزار روپے ادا کرنے پڑیں گے؟ اس کے جواب میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اس میں کوئی حرج نہیں، اگر وہ مینے کے شروع میں سودرہم ادا کر دے تو پھر ایسا ہی ہو گا جیسے تم نے کہا، اور نو سودرہم اس سے ساقط ہو جائیں گے، اور اگر مینے کے شروع میں اس نے نو سودرہم ادا نہیں کئے تو پھر پورا دین اس کے ذمہ رہے گا۔“

پھر اس کے بعد اسی قسم کا ایک اور مسئلہ ذکر فرمایا کہ:

”قلت: ارایت لو ان لی علی رجل مائة دينار ومائة درهم حاله، فصالحته من ذالک علی مائة دينار ودرهم نقداً، قال: لا بأس بذلك۔“

(المدونة الكبرى ج ۱۱، ص ۲۷، آخر کتاب الصلح)

میں نے ان سے کہا کہ اس مسئلے میں آپ کی کیا رائے ہے کہ اگر کسی کے ذمہ میرے ایک سو دینار اور ایک سو درہم فی الحال واجب

ہوں، اور میں اس سے سوئے اور ایک درہم نقد پر صلح کر لوں تو کیا یہ جائز ہے؟ امام مالک نے فرمایا اس میں کوئی حرج نہیں۔
اور علامہ حطاب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

” وما ذكره عن عيسى هو في نوازل من كتاب المديان والتفليس و نصه: وسئل عن الرجل يقول لغريمه وقد حل حقه: ان عجلت لي كذا و كذا من حقي فبقيته عنك موضوع، ان عجلته لي نقداً الساعة، او الى اجل يسميه، فعجل له نقداً، او الى الاجل، الا الدرهم او النصف او اكثر من ذلك: هل تكون الوضعية لازمة؟ فقال: ما ارى الوضعية تلزمه، اذا لم يعجل له جميع ذلك- وارى الذى له الحق على شرطه، قال محمد بن رشد: هذه مسألة يتحصل فيها اربعة اقوال: احدهما قوله في هذه الرواية، وهو قول اصبح في الواضحة ومثله في آخر كتاب الصلح من المدونة ان الوضعية لا تلزمه، الا ان يعجل له جميع ما شرط الى الاجل الذى سمي، وهو اصح الاقوال -“

نوازل کی کتاب المديان والتفليس میں عیسیٰ سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے کہ ان سے یہ مسئلہ پوچھا گیا کہ اگر ایک شخص اپنے ایسے غریم (مدیون) سے کہے جس کے دین کی ادائیگی کا وقت آچکا ہو: اگر تم نے میرا تاق حق ادا کر دیا تو بقیہ دین معاف ہے، یا تو تم ابھی نقد ادا کرو، یا فلاں وقت تک ادا کر دو، لہذا اگر مدیون فوراً ادا کر دے، یا اس کی مقرر کردہ مدت پر ادا کر دے مگر صرف ایک

درہم یا نصف درہم یا کچھ زیادہ باقی رہ جائے تو کیا اس صورت میں بھی دائن کے لئے اسقاط دین لازم ہوگا جس کا اس نے وعدہ کیا تھا یا نہیں؟ جواب میں فرمایا کہ میری رائے میں اگر مدیون نے پوری رقم ادا نہیں کی تو اس صورت میں اسقاط دین دائن پر لازم نہیں ہوگا، اور میری رائے میں اسقاط دین شرط ادا پر موقوف تھا۔ محمد بن رشد فرماتے ہیں کہ اس میں چار اقوال ہیں، اور ایک قول وہی ہے جو اس روایت میں ہے اور یہی اصح اور واضح کا قول ہے اور مدونۃ الکبریٰ کی کتاب الصلح^۱ کے آخر میں بھی یہی قول مذکور ہے، وہ یہ کہ دائن پر دین کی کمی کرنا اس وقت تک لازم نہیں ہوگا جب تک مدیون مقررہ مدت پر پورا دین ادا نہ کر دے، اور یہی سب سے زیادہ صحیح قول ہے۔

(تحریر الکلام فی مسائل الالتزام للحطاب . ص: ۲۳۱، دیکھئے فتح العلی الملک، ج: ۱، ص: ۲۸۹)

یہ عبارات اس بارے میں بالکل صریح ہیں کہ علماء حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک دیون حالہ میں ”ضع وتعجل“ کا اصول جاری کرنا جائز ہے، اور ظاہر یہ ہے کہ فقہاء مالکیہ کے علاوہ دوسرے فقہاء بھی اس مسئلہ میں ان کے ساتھ متفق ہیں، اس لئے کہ دوسرے علماء نے جہاں کہیں ”ضع وتعجل“ کے حرام ہونے کا ذکر کیا ہے، وہاں ”دیون مؤجلہ“ کی قید بھی لگائی ہے، جیسا کہ علامہ ابن قدامہؒ نے بھی اس مسئلہ کو ”دین مؤجل“ کے ساتھ مقید کیا ہے (دونوں کی عبارات پیچھے گزر چکی ہیں) اور یہ بات بداہت کے ساتھ ثابت ہے کہ کتب فقہ میں مفہوم مخالف حجت ہوتا ہے، لہذا اس سے ظاہر ہوا کہ دیون حالہ میں ”ضع وتعجل“ جائز ہے، حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نصف دین ساقط کرنے کے بارے میں حضرت کعب اور حضرت ابن ابی حدرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا واقعہ ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ:

” فقال اهل العلم فى التطبيق بينه و بين هذه
الاثار ، ان الاثار فى المؤجل ، و هذا فى الحال ،

وفی کتاب الرحمة: اتفقوا علی ان من كان له
دين على انسان الى اجل، فلا يعجل له ان يضع
عنه بعض الدين قبل الاجل، ليعجل له الباقي
..... علی انه لا بأس اذا حل الاجل ان ياخذ

البعض ویسقط البعض (السوی علی المصنفی، ۲: ۳۸۲)

اہل علم اس واقعہ کے درمیان اور ان آئمہ کے درمیان جو ”ضع
وتعجل“ کے بارے میں مروی ہیں، اس طرح تطبیق دیتے ہیں
کہ ان آئمہ اور روایات کا تعلق دین موجد سے ہے، اور یہ واقعہ
دین حال سے متعلق ہے، اور کتب الرحمة میں ہے کہ اگر ایک
فخض کا دوسرے پر کسی مدت کے لئے دین واجب ہو تو دائن کو
مدت کے آنے سے پہلے یہ کرنا جائز نہیں کہ دین کا کچھ حصہ
معاف کر دے، مگر بقیہ دین فوراً وصول کر لے..... ہاں!
اس میں کوئی حرج نہیں کہ جب دین کی ادائیگی کا وقت آجائے اس
وقت کچھ دین وصول کر لے، اور باقی معاف کر دے۔“

دیون موجدہ اور دیون حالہ میں فرق اس لحاظ سے بالکل واضح ہے کہ دین حال
میں مدت کی شرط نہیں ہوتی، اور ”تاخیر“ دیون کا حق نہیں ہوتا، لہذا چونکہ اس میں
”مدت“ منتفی ہے۔ اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ دین کا جو حصہ معاف کر دیا ہے،
وہ ”مدت“ کے عوض معاف کیا ہے، لہذا اس میں ربا کے معنی نہیں پائے
جاتے۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ قرض حسن، حنفیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک
موجد کرنے سے موجد نہیں ہوتا (یعنی قرض میں مدت ذکر کرنے سے وہ مدت لازم
نہیں ہوتی) مالکیہ کے نزدیک قرض موجد ہو جاتا ہے۔ علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ
علیہ لکھتے ہیں:

”وان اجل القرض لم يتاجل، وكان حالا، وكل
دين حل اجله، لم يصير موجدًا بتاجيله، وبهذا
قال الحارث العکلی و الاوزاعی وابن المنذر

والشافعی، وقال مالک و اللیث: یتا جل
الجمع بالتا جیل وقال ابو حنیفة و
القرض و بدل المتلف كقولنا "
قرض مؤجل کرنے سے مؤجل نہیں ہوتا، بلکہ ادائیگی فوری
واجب رہے گی، اور ہر وہ دین جس کی ادائیگی کا وقت آچکا ہو، اب
وہ دین مؤجل کرنے سے مؤجل نہیں ہوگا، امام حارث العکلی،
امام اوزاعی، ابن منذر اور امام شافعی کا یہی قول ہے۔ اور امام مالک
اور امام لیث فرماتے ہیں کہ ہر قرض مؤجل کرنے سے مؤجل ہو
جاتا ہے، قرض اور بلاک شدہ چیز کے بدل کے بدلے میں امام
ابو حنیفہ "کا بھی وہی قول ہے جو ہمارا ہے۔

علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

اختلف العلماء في تأخير الدين الى اجل، فقال
ابو حنیفة و اصحابه: سواء كان القرض الى
اجل او غير اجل، له ان ياخذہ متى احب، و
كذلك العارية و غيرها، لا نه عندهم من
باب العدة و الهبة غير مقبوضة، وهو قول
الحارث العکلی و اصحابه و ابراهيم
الجمعی۔ و قال ابن ابی شیبۃ: وبه ناخذ
وقال مالک و اصحابه: اذا اقترضه الى اجل
ثم اراد ان ياخذ قبل الاجل لم يكن له ذلك "

(عبد القاری اللینی، ۶: ۳۰، کتب الاستراض باب اذا اقترضه، الى اجل مسمى، مزيد دیکھئے:
احکام القرآن للجصاص - ج ۱ ص ۳۸۳، - آية مداینہ کے تحت، فتح الباری ج ۵ ص ۲۱،
مسوی مع الصغی، ج ۲ ص ۳۸۲ - تنقیح الحامدیة، ج ۱ ص ۲۷۷۔ شرح المجلة للناسی،
ج ۱ ص ۲۳۹)

کسی مدت تک دین کو موخر کرنے کے بدلے میں علماء کا اختلاف ہے، امام ابو حنیفہ "اور
ان کے اصحاب فرماتے ہیں کہ قرض چاہے مؤجل ہو یا غیر مؤجل، دونوں صورتوں میں

دائن اپنا قرض جب چاہے وصول کرنے کا حق رکھتا ہے، اور عداوت وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ یہ مدت ان کے نزدیک وعدہ اور ہبہ غیر مقبوض کی طرح ہے۔ حدث عکلی اور ان کے اصحاب اور امام ابراہیم نخعی کا بھی یہی قول ہے، اور ابن ابی شیبہ فرماتے ہیں کہ ہم بھی اس کو اختیار کرتے ہیں۔ امام مالکؒ اور ان کے اصحاب فرماتے ہیں کہ جب کسی مدت تک کے لئے قرض دے دیا تو پھر دائن اس مدت سے پہلے قرض واپس لینا چاہے تو واپس نہیں لے سکتا۔

لہذا جو فقہاء اور علماء یہ کہتے ہیں کہ ”قرض موجل کرنے سے موجل نہیں ہوتا“ ان کے نزدیک ”ضع و تعجل“ کا اصول قرض میں جائز ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک قرض دیون حلالہ میں سے ہے، اور ”دیون حلالہ“ میں ضعف و تعجل کا اصول جلدی کرنا جائز ہے، اور اس کی اصل حضرت کعب بن مالک رضی اللہ عنہ کی حدیث ہے، وہ یہ ہے کہ حضرت کعب بن مالک رضی اللہ عنہ کا حضرت عبداللہ بن ابی حداد اسلمی رضی اللہ عنہ پر دین تھا۔ جب حضرت کعبؒ کی حضرت عبداللہؒ سے ملاقات ہوئی تو ان کو پکڑ لیا، اور دونوں قرض پر زور زور سے گفتگو کرنے لگے۔ اتنے میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم وہاں سے گزرے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا کہ یہ دونوں قرض پر جھگڑ رہے ہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت کعب سے مخاطب ہو کر فرمایا: اے کعب! اور پھر آپؐ نے اپنے ہاتھ سے اس طرح اشلہ فرمایا گویا کہ آپؐ فرما رہے ہیں کہ نصف قرض لے لو، اور نصف چھوڑ دو۔ چنانچہ انہوں نے نصف لے لیا، اور نصف چھوڑ

دیا۔ (امام بخاری نے صحیح بخاری میں اس کو کسی جگہ روایت کیا ہے، اور یہ بالفاظ
”کتاب الخصیص، باب فی الملازمة، حدیث نمبر ۲۴۲۳“ میں مذکور ہیں)

تجیل کی صورت میں بلا شرط کے دین کا کچھ حصہ چھوڑ دینا

دین موجل اگر جلد ادا کر دیا جائے تو اس صورت میں دین کا کچھ حصہ چھوڑنا اس وقت جائز ہے جب یہ ”چھوڑنا“ تجیل کے لئے شرط نہ ہو، بلکہ تبرعاً دائن کچھ دین سلط کر دے، لیکن اگر یہ سقوط تجیل کے ساتھ مشروط ہو، تو اس صورت میں سقوط اور کی جائز نہیں۔ چنانچہ علامہ جصاص رحمۃ اللہ علیہ نے ”ضع و تعجل“ کے جواز پر جتنے آثار اور روایات ملی ہیں، ان کو اسی پر محمول کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

ومن اجاز من السلف اذا قال: عجل لی
اوضع عنک، فجائز ان یکون اجازوه اذالم یجعله
شرطافیه، و ذلک بان یضع عنه بغير شرط، و
یعجل الاخر الباقی بغير شرط

(احکام القرآن للجهنمی - ج ۱ ص ۳۶۷، آیت رہا)

جن اصناف نے اس صورت کو جائز قرار دیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے مدیون سے کہے کہ ”تم میرا دین جلد ادا کر دو، میں تمہیں کچھ دین معاف کر دوں گا“ بظاہر تو انہوں نے جواز کا یہ قول اس صورت میں اختیار کیا ہے جبکہ دین میں یہ کی تعمیل کے ساتھ مشروط نہ ہو، دائن بغير شرط کے دین کا کچھ حصہ ساقط کر دے، اور مدیون بغير کسی شرط کے دین جلدی ادا کر دے۔

مراجہ موجدہ میں ”ضع و تعجل“ کا اصول

دین موجدہ میں تعمیل کی شرط کے ساتھ دین کا کچھ حصہ ساقط کرنا ”بیع مساومہ“ میں تو ناجائز ہے، یعنی ان بیوع کے اندر تو ناجائز ہے جس میں بائع اپنا منافع بیان کئے بغیر اپنی چیز مشتری کے ہاتھ بھلا تاؤ کے ذریعہ فروخت کرتا ہے، ہاں! اگر ”بیع مرابحہ“ ہو، جس میں بائع مدت کے مقابلے میں ٹمن میں جو زیادتی کر رہا ہے، اس کو صراحتہ بیان کر دے، اس کے بدلے میں متاخرین احناف کا فتویٰ یہ ہے کہ اس صورت میں اگر مدیون مدت مقررہ سے پہلے اپنا دین ادا کر دے، یا مدت مقررہ آنے سے پہلے اس کا انتقال ہو جائے، تو اس صورت میں بائع صرف اتنا ٹمن وصول کرے گا جتنا سابقہ ایام کے مقتل میں ہوگا، اور مقررہ مدت تک جتنے ایام باقی ہیں، اس کے مقتل کا ٹمن چھوڑنا ہوگا، چنانچہ علامہ حصکفی رحمۃ اللہ علیہ درمختار میں فرماتے ہیں:

”قضى المديون الدين الموجد قبل

الحلول او مات، فعل بموته، فاخذ من

تركتہ لا ياخذ من المراجعة التي جرت

بينهما الا بقدر ما مضى من الايام،

و هو جواب المتأخرين، قية، وبه افتی

المرحوم ابو السعود آقندی مفتی الروم ،
وعلمه بالرفق للجانبین -

اگر مدینوں نے اپنا دین موحل وقت سے پہلے ادا کر دیا، یا ادائیگی کا
وقت آنے سے پہلے اس کا انتقال ہو جائے تو اس کی موت کی وجہ
سے دین کی فوری ادائیگی ہونے لگے، اب دائن جب اپنا دین اسکے
ترک سے وصول کرے گا تو اس صورت میں دائن مرابحہ صرف
اتنا دین وصول کر سکتا ہے جتنا گزشتہ ایام کے مقابل میں ہو، اور یہ
متاخرین (حنفیہ) کا مسلک ہے۔ قبیہ۔ مفتی روم علامہ ابو
السعود آقندی رحمۃ اللہ نے بھی اس پر فتویٰ دیا، اور اس کی
علت یہ بیان کی ہے کہ اس میں جانبین کی رعایت موجود ہے۔
اس عبارت کے تحت علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

”قوله لا ياخذ من المراجعة“ صورته: اشتری
شیئاً بعشرة نقداً، وباعه لآخر بعشرين الى
اجل، هو عشرة اشهر، فاذا قضاء بعد
تمام خمسة (اشهر)، اومات بعد ها،
ياخذ خمسة، ويترك خمسة -

علامہ حصکفی ”کا یہ قول ”لا ياخذ من المراجعة“ اس کی
صورت یہ ہو گی کہ ایک شخص نے ایک چیز دس درہم کی نقد
خریدی، اور پھر وہی چیز دوسرے کو دس ماہ اودھ پر بیس روپے میں
بیچ دی، اب اگر مشتری مٹلی پانچ ماہ بعد اس کی قیمت ادا کرے، یا
مشتری کا پانچ ماہ بعد انتقال ہو جائے تو بائع صرف پانچ روپے منافع
کے لئے گا، اور پانچ روپے چھوڑ دے گا۔“

(رد المحتار، للابن عابدین، ۶: ۵۵۷۔ آخر الحظر ولا باحة، قبیل کتاب الفرائض، یہی مسئلہ کتاب
البیوع میں ”فصل فی القرض“ سے پہلے بھی ذکر کیا ہے۔ وہاں یہ بھی لکھا ہے کہ علامہ حنفی، علامہ
نجم الدین اور علامہ ابو السعود نے بھی اسی پر فتویٰ دیا ہے۔ دیکھئے شامی ۵: ۱۶۰ اور یہی مسئلہ
”حاشیۃ الطحاوی علی اللہ“ میں بھی مذکور ہے۔ دیکھئے ۳: ۱۰۴، ۳: ۳۶۳)

بعینہ یہی مسئلہ تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ " میں بھی مذکور ہے، البتہ اس میں مندرجہ ذیل اضافہ بھی ہے:

" سنل فیما اذا كان لزيد بذمة عمرو مبلغ دين معلوم، فراحه عليه الى سنة، ثم بعد ذلك بعشرين يوماً مات عمرو المديون، فحل الدين، و دفعه الورثة لزيد، فهل يوخذ من المراجعة شئ اولاً؟

الجواب: جواب المتأخرين انه لا يوخذ من المراجعة التي جرت المبايعة عليها بينهما الا بقدر ما مضى من الايام، قبل للعلامة نجم الدين: اتفتى به؟ قال: نعم كذا في الانقروى و التنوير، و اتفتى به علامة الروم مولانا ابوالسعود " اس مسئلے کے بارے میں سوال کیا گیا کہ زید کا عمرو کے ذمہ دین معلوم تھا، اب زید نے عمرو کے ساتھ ایک سل کے لئے مباحہ کر لیا، اور پھر بیس روز کے بعد عمرو مدین کا انتقال ہو گیا (اور انتقال کی وجہ سے) دین کی فوری ادائیگی کی گئی، اور عمرو کے ورثاء نے زید کا دین ادا کر دیا، اب سوال یہ ہے کہ کیا زید کے لئے مباحہ نفع وصول کرنا جائز ہے؟

متأخرین علماء کا جواب یہ ہے کہ زید اور عمرو کے درمیان ایک سل کے لئے جو مباحہ کا معاملہ ہوا تھا، اس میں سے صرف بیس روز کے بقدر نفع لے سکتا ہے، اس سے زیادہ نہیں لے سکتا۔ علامہ نجم الدین رحمۃ اللہ علیہ سے کسی نے اس مسئلہ کے بارے میں پوچھا کہ کیا آپ اس کے مطابق فتویٰ دیتے ہیں؟ انہوں نے جواب دیا کہ ہاں: کذا فی الانقروى و التنوير اور روم کے علامہ ابو السعود رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اسی کے مطابق فتویٰ دیا ہے۔

(تنقح الفتاویٰ الحامدیہ، ۱: ۲۹۳، شرح المجلة للاتامی، ۲: ۲۵۰)

متاخرین حنفیہ کے اس فتویٰ نے ”بیع مساومہ“ اور اس ”بیع مرابحہ“ کے درمیان فرق کر دیا ہے جس میں بائع مدت کے سبب سے زیادتی ثمن کی صراحت کر دے، لہذا ”ضع وتعجل“ کا قانون بیع مساومہ میں تو جلدی کرنا جائز نہیں، البتہ بیع مرابحہ میں جائز ہے۔ شاید متاخرین حنفیہ کے اس فتویٰ کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اگرچہ مدت مستقل طور پر قاتل عوض ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی، لیکن ضمان اور تبعاً اس کے مقابلے میں کچھ ثمن مقرر کرنا جائز ہے، جیسے گائے کے حمل کی بیع مستقلاً تو جائز نہیں، لیکن اس حمل کی وجہ سے اس گائے کی قیمت میں اضافہ کرنا جائز ہے، چنانچہ کئی چیزوں کی بیع مستقلاً تو جائز نہیں ہوتی، لیکن بعض اوقات تبعاً ان کا عوض لینا جائز ہوتا ہے۔ لہذا جب ”مرابحہ“ کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اس میں نفع کی مقدار بیان کر دی جائے، تو پھر اس میں مدت کے مقابلے میں نفع کی زیادتی کرنا بھی جائز ہے۔ اور اس صورت میں ”مدت“ بمنزلہ ”وصف بیع“ کے ہو جائے گی، لہذا اگر اداء دین کا وقت آنے سے پہلے دین ادا کر دیا جائے، یا مدیون کی موت واقع ہونے کی وجہ سے ادائیگی فوری ہو جائے تو ان دونوں صورتوں میں چونکہ وہ وصف ناقص ہو جائے گا، اس لئے اس کے بقدر ثمن میں بھی کمی ہو جائے گی۔ علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلہ کی علت بیان کرتے ہوئے اسی بات کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے

ہیں کہ: ”ووجه ان الربح في مقابلة الاجل، لأن الاجل وان لم يكن مالاً، ولا يقابلة شئ من الثمن، لكن اعتبروه مالاً في المراجعة، اذا ذكر الاجل بمقابلة زيادة الثمن، فلو اخذ كل الثمن قبل الحلول كان اخذه بلا عوض“۔

”اور اس کی توجیہ یہ بیان کی گئی کہ نفع ”مدت“ کے مقابلے ہے، اس لئے کہ ”مدت“ اگرچہ مل نہیں ہے، اور اس کے مقابلے میں ثمن نہیں ہوتا ہے، لیکن بیع مرابحہ میں جب زیادتی ثمن کے مقابلے میں ”مدت“ ذکر کی جائے تو اس صورت میں اس

”مدت“ کو مل کا درجہ دے دیا جاتا ہے۔ لہذا وقت ادائیگی سے

پہلے اگر کسی نے سدا شمن لے لیا تو یہ منافع بلا عوض ہو گا۔

(رد المحتار ۶: ۵۵۷- قبیل کتاب الفرائض)

اگرچہ مندرجہ بالا توجیہ اور علت کچھ وزن رکھتی ہے، لیکن ”ضع وتجعل“ کے قانون کے عدم جواز پر جو دلائل ہم نے پیچھے ذکر کئے ہیں، وہ ہر دین موجب پر ثابت ہوتے ہیں، ان میں ”بیع مساومہ“ اور بیع مراءبجہ“ کا کوئی فرق نہیں، اور اگر مندرجہ بالا فتوے پر عمل کیا گیا تو اس صورت میں ”بیع مراءبجہ“ اور ”قسطوں پر بیع“ کی ان سودی معاملات سے زیادہ مشابہت ہو جائے گی جن میں مختلف مدتوں کے ساتھ ارجلہ کی وجہ سے اصل واجب ہونے والی رقم میں شک رہتا ہے کہ وہ کم ہوگی یا زیادہ۔ لہذا میری رائے میں ”بیع بالتقسیط“ اور ”بیع مراءبجہ“ کے وہ معاملات جو اسلامی بنکوں میں رائج ہیں، ان میں مندرجہ بالا فتوے پر عمل کرنا مناسب نہیں ہے۔

گسی قسط کی ادائیگی میں کوتاہی کرنے سے مہلت ختم کر دینا

”قسطوں پر بیع“ کے بعض ایگریمنٹ میں اس بات کی صراحت ہوتی ہے کہ اگر مشتری مقررہ وقت پر کوئی قسط ادا نہ کر سکا تو اس صورت میں آئندہ کی باقی اقساط بھی فوراً ادا کرنا ضروری ہو گا، اور بائع کے لئے فی الحال تمام اقساط کا مطالبہ کرنا جائز ہو گا، سوال یہ ہے کہ ”بیع بالتقسیط“ میں ایسی شرط لگانا جائز ہے؟

یہ مسئلہ بعض کتب حنفیہ میں مذکور ہے، چنانچہ خلاصہ الفتاویٰ میں ہے کہ:

”ولو قال: كلما دخل نجم ولم تود، فالمال

حال صح و يصير المال حالا“

اور اگر (بائع نے) کہا کہ اگر قسط ادا کرنے کا وقت آیا، اور تم نے

قسط ادا نہیں کی تو اس صورت میں وہ مل فوراً واجب الاداء ہو گا، یہ

شرط صحیح ہے۔ اور وہ مل فی الفور واجب الاداء ہو گا۔“

(خلاصہ الفتاویٰ ۵۳/۳ کتاب البیوع)

یہ مسئلہ فتویٰ بزازیہ میں بھی غلط تعبیر کے ساتھ مذکور ہے، جس کا مفہوم درست

نہیں، اسی لئے علامہ ربلی رحمۃ اللہ علیہ نے جامع الفصولین کے حاشیے میں اس پر

تنبیہ فرمائی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

فی البزازیة : وابطال الاجل يبطل بالشرط
الفاسد، بان قال : كلما حل نجم ولم تود،
فالمال حال، صح، وصار حالا اه و عبارة
الخلاصة : وابطال الاجل يبطل بالشرط
الفاسد، ولو قال : كلما دخل نجم ولم تود
فالمال حال، صح، والمال يصير حالا- فجعلها
مسئلتين، وهو الصواب والله اعلم -
ذکرہ الغدی،

بزازیہ میں ہے کہ مدت کا بطلان شرط فاسد سے باطل ہو جاتا ہے،
مثلاً بائع یہ کہے کہ: اگر قسط ادا کرنے کا وقت آیا، اور تم نے اس
وقت قسط ادا نہیں کی، تو اس صورت میں تمام دین فی الفور واجب
الاداء ہو گا، تو یہ معللہ درست ہے، اور دین فی الفور واجب الاداء ہو
گا۔ اور خلاصہ الفتاویٰ کی عبارت یہ ہے کہ ”مدت کا بطلان شرط
فاسد سے باطل ہو جاتا ہے، اور بائع یہ کہے کہ اگر قسط کی ادائیگی کے
وقت تم نے قسط ادا نہ کی تو اس صورت میں تمام دین فی الفور
واجب الاداء ہو گا، تو یہ شرط درست ہے، لہذا وقت پر قسط ادا نہ
کرنے کی صورت میں دین فی الفور واجب الاداء ہو گا، پس انہوں
نے یہ دو مسئلے الگ الگ کر دیئے، اور یہی صحیح ہے۔ واللہ

اعلم۔ الفوائد الخیر بہ علی جامع الفصولین، جلد ۲ صفحہ ۴، طبع مصر

مندرجہ بالا فقہی نصوص اس شرط کے جواز پر دلالت کرتی ہیں، لہذا اس صورت
میں اگر مشتری نے اداء قسط کے مقررہ وقت پر قسط ادا نہ کی تو بائع کے لئے یہ جائز ہو گا کہ
وہ بقیہ اقساط کلنی الفور مطالبہ کرے، لیکن جیسا کہ ہم نے بعض متاخرین حنفیہ کا
مسئلہ مراجعہ کے بارے میں ذکر کر چکے ہیں۔ اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر بیع مراجعہ میں
یہ صورت پیش آئے تو بائع صرف ماضی کے بقدر نفع کا مطالبہ کر سکتا ہے، اس سے
زیادہ نفع کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ لہذا جو شخص اس فتوے پر عمل کرے، اس کو چاہئے کہ

اس بیع بالتقسیط کے مسئلہ میں بھی اسی پر عمل کرے۔ البتہ جو شخص اس قوتے پر عمل نہ کرے، جیسا کہ ہمارے نزدیک بھی مناسب یہی ہے۔ اس کے لئے پورے ثمن کی فی الفور ادائیگی ہی کا فتویٰ دیا جائے گا۔

اداء دین میں ٹال مٹول کے نقصان کا عوض مقرر کرنا

”بیع موجل“ سے متعلق ایک مسئلہ اور بھی ہے، وہ یہ ہے کہ بعض اوقات مدیون مشتری وقت مقررہ پر دین کی ادائیگی میں کوتاہی کرتا ہے، یا دین کی کسی قسط کی ادائیگی میں کوتاہی کرتا ہے، اس وقت یہ دیکھا جائے گا کہ مشتری کس وجہ سے دین کی ادائیگی میں کوتاہی کر رہا ہے؟ اگر تنگ دستی کی وجہ سے وقت پر دین ادا نہیں کر رہا ہے تو اس کا حکم تو قرآن کریم کے اندر واضح ہے کہ:

”وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ“

(سورۃ البقرہ: ۲۸۰)

”یعنی اگر مدیون تنگ دست ہو تو اس کو فراخی ہونے تک مہلت دو“ لہذا اس صورت میں دائن پر واجب ہے کہ وہ مدیون کو مہلت دے، تاوقتیکہ اس کی تنگی دور نہ ہو جائے، اور اس کے لئے دین کی ادائیگی ممکن ہو، اور دوسری طرف دائن کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ (مدیون کے وقت پر ادا نہ کرنے پر) اپنے دین میں اضافہ کر دے۔ اس لئے کہ اس اضافے کے سود میں ہونے میں کوئی شک و شبہ نہیں ہے۔

البتہ بعض اوقات مدیون دین کی ادائیگی میں تاخیر تنگ دستی کی وجہ سے نہیں کرتا، بلکہ اس کا اصل مقصد دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرنا ہوتا ہے، اور پھر آج کل جب کہ لوگوں میں دینی اور اخلاقی قہار کی اہمیت بھی کم ہو گئی ہے، اور دیانتداری اور امانت داری کا معیار بھی گر چکا ہے، اس لئے اکثر لوگ وقت پر دین کی ادائیگی کا اہتمام نہیں کرتے ہیں، جس کی وجہ سے دائن کو بعض اوقات ضرر عظیم لاحق ہو جاتا ہے، اور آج ہر دائن دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کی پریشانی کا شکار ہے، اور اس ٹال مٹول کے نتیجے میں اسلامی بینکوں کو جو نقصان لاحق ہو رہا ہے، وہ تو بیان سے باہر ہے، کیونکہ دوسری طرف سودی نظام میں تو سود کے اضافے کا خوف مدیون کو وقت پر دین کی ادائیگی کرنے پر مجبور کر دیتا ہے، اس لئے کہ اگر مدیون وقت پر دین کرنے میں کوتاہی کرے گا تو خود اس دین پر

دکنا سود ہو جائے گا..... لیکن اسلامی بیک وقت پر دین کی ادائیگی نہ کرنے یا اس میں ٹل مٹول کی وجہ سے شرعاً اس دین میں نہ تو اضافہ کر سکتے ہیں، اور نہ اس پر سود لگا سکتے ہیں۔ جس کی وجہ سے دائن اس طریقے سے فائدہ اٹھاتا ہے، اور وہ جب تک چاہتا ہے دین کی ادائیگی میں ٹل مٹول کرتا رہتا ہے، جب کہ آج کے تجلّی نظام میں اور خاص کر موجود بینکنگ نظام میں وقت کو بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے، اب دیکھنا یہ ہے کہ کیا دائین کو اور خاص کر اسلامی بینکوں کو دین کی ادائیگی میں تاخیر اور ٹل مٹول کے نقصان سے بچانے کی کوئی صورت ہے یا نہیں؟

میرے خیال میں اگر تمام اسلامی بیک ایک شرعی طریقے کو اختیار کرنے پر اتفاق کریں تو اس صورت میں اس مشکل پر قابو پایا جاسکتا ہے۔ اور وہ یہ کہ دین کی ادائیگی میں تاخیر کرنے والے کو آئندہ مستقبل میں بیک کی سہولتوں سے محروم کر دیا جائے، اور اس کا ٹام بلیک لسٹ میں شامل کر دیا جائے۔ اور کوئی بیک اس کے ساتھ کسی قسم کے لین دین کا معاملہ نہ کرے۔ یہ سزا و تاثر عا جائز ہے۔ اور حقیقت میں یہ طریقہ وقت پر دین کی ادائیگی کرنے کے لئے بہت اچھا دباؤ ہے، جو سود کے مقابلے میں زیادہ موثر ہے، اسی طرح ایسے ٹل مٹول کرنے والے پر شرعاً تعزیر کی سزا بھی جاری کی جاسکتی ہے، چنانچہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

”مطل الغنی ظلم“
مدار کا ٹل مٹول کرنا ظلم ہے

(صحیح بخاری، کتاب الاستقراض، حدیث نمبر ۲۳۰۰)

اور دوسری حدیث میں فرمایا کہ:

”لی الواجد یحل عقوبتہ وعرضہ“

مدار شخص کا ٹل مٹول کرنا اس کی سزا اور اس کی آبرو کو حلال کر دیتا ہے۔

(ذکرہ لبخاری الاستقراض تعلیقہ وخرجہ ابودانود والناسانی واحد واسحاقی مسند یھامن عروین الشریذ رضی اللہ عنہ واسنادہ حسن، کما صرح بہ الحافظ ابن حجری فتح لبازی ۳۰۵)
لیکن پہلا طریقہ یعنی اس کا ٹام بلیک لسٹ کرنا اس وقت کارگر اور موثر ہو سکتا ہے جب تمام بیک یہ طریقہ اختیار کرنے پر اتفاق کر لیں۔ اور جہاں تک دوسرے طریقے کا

تعلق ہے، یعنی اس پر کوئی سزا یا تعزیر جاری کرنا، اس کے لئے ایسی عدالتوں کی ضرورت ہے جو تیزی سے فوری فیصلے غمٹائیں۔

اور چونکہ آج تمام اسلامی مملکت میں یہ دونوں صورتیں عملاً موجود نہیں ہیں، اس لئے فی الوقت اس مشکل کا یہ بنیادی حل اسلامی بینکوں کے اختیار سے باہر ہے۔ اسی وجہ سے موجودہ دور کے بعض علماء نے یہ تجویز پیش کی ہے کہ دین کی ادائیگی میں تاخیر کی وجہ سے جو واقعی نقصان لاحق ہو، اس نقصان کی تلافی کے لئے مدیون پر کوئی جرمانہ لازم کر دیا جائے، چنانچہ بعض اسلامی بینکوں نے یہ صورت اختیار کی ہے کہ اس مدت کے دوران اتنی مقدار کی رقم پر جتنا منافع بینک نے اپنے اکاؤنٹ ہولڈروں کے درمیان تقسیم کیا ہے، اس کے بقدر مالی معروضہ اس مثل مثول کرنے والے مدیون سے وصول کیا جائے، اور اگر اس مدت کے دوران بینک کو سرمایہ کاری کے ذریعہ کوئی منافع حاصل نہ ہو، تو اس صورت میں بینک بھی اپنے مدیون سے دین کی ادائیگی میں تاخیر کرنے کا کوئی مالی معروضہ وصول نہیں کرے گا، ہاں، اگر اس مدت کے دوران سرمایہ کے ذریعہ نفع حاصل ہوا ہے تو وہ بینک بھی اسی حسب سے مدیون سے مالی معروضہ وصول کرے گا۔

درمیان مندرجہ ذیل فرق بیان کئے ہیں:

۱..... ”سود“ ہر حال میں مدیون پر لازم ہوتا ہے، چاہے وہ تنگ دست ہو یا ملدار ہو۔ جب کہ ”مالی معروضہ“ صرف اس صورت میں لازم ہوگا، جب مدیون ملدار ہو۔ لیکن مدیون اگر تنگ دست ہو، تو اس صورت میں کوئی مالی معروضہ اس پر لازم نہیں ہوگا۔

۲..... ”سود“ دین کی ادائیگی میں تاخیر کے بعد فوراً لازم ہو جاتا ہے، چاہے وہ ایک دن کی تاخیر کیوں نہ ہو، جب کہ ”مالی معروضہ“ اس وقت لازم کیا جاتا ہے جب یہ ثابت ہو جائے کہ وہ واقعہ مثل مثول کر رہا ہے، چنانچہ بعض اسلامی بینکوں کا یہ اصول ہے کہ وہ ایسے مدیون کو دین ادا کرنے کی مدت گزر جانے کے بعد اور مالی معروضہ لازم کرنے سے پہلے چلن نوٹس بھیجتے ہیں، اور ہرنوٹس کے درمیان ایک ہفتے کا وقفہ ہوتا ہے، اس طرح ”مالی معروضہ“ ادا دین کی مدت گزرنے کے ایک ماہ بعد لازم کیا جاتا ہے۔

۳..... ”سود“ مدیون پر ہر حال میں لازم ہو جاتا ہے۔ جب کہ ”ملی معلوضہ“ اس وقت لازم کیا جاتا ہے جب اس مدت تاخیر کے دوران بنک کی سرمایہ کاری میں منافع حاصل ہوا ہو، لیکن اگر اس مدت کے دوران بنک کو اپنی سرمایہ کاری کے اندر منافع نہیں ہوا، تو اس صورت میں بنک مدیون سے بھی کوئی ”ملی معلوضہ“ وصول نہیں کرے گا۔

۴..... دین کے مغلہ کے وقت سے ہی طرفین کو ”سود“ کی شرح کے بارے میں معلوم ہوتا ہے کہ اس دین پر اتنی شرح سود ہوگی، لیکن مرابحہ یا اجارہ کے ایگریمنٹ کرتے وقت طرفین کو ”ملی معلوضہ“ کی شرح معلوم نہیں ہوتی، بلکہ اداء دین میں تاخیر کی مدت کے دوران بنک کو سرمایہ کاری کے ذریعہ جو منافع حاصل ہو گا۔ اس منافع کی بنیاد پر ”ملی معلوضہ“ کی شرح متعین ہوگی۔

چنانچہ ”سود“ اور ”ملی معلوضہ“ کے درمیان مندرجہ بالا چار فرق کی بنیاد پر ان علماء معاصرین کا یہ کہنا ہے کہ اس ”ملی معلوضہ“ کا ”سود“ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور اس کے علاوہ ”ملی معلوضہ“ کے جواز پر اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جس میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”لا ضرر ولا ضرار“

نه نقصان اثمًا، نه نقصان پنهانًا
(القصد الحسن للسخاوی، ص ۴۶۸، وحسن النوی، والنوی فی فیض القدر ۶: ۴۳۲، لتحدو
طرقہ)

دوسری حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

”لی الواجد یحل عقوبته وعرضه“

ملا دار شخص کی مثل مثول اس کی سزا اور اس کی آبرو کو حلال کر دیتی ہے۔

چنانچہ ”ملی معلوضہ“ کے جواز کے قائلین مندرجہ بالا احادیث سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ ”ملی معلوضہ“ ایک طرح کا مالی جرم نہ ہے، جو دین کی ادائیگی میں مثل مثول کرنے والے کے ذمہ ڈالا جاتا ہے۔

لیکن ”ملی معلوضہ“ کے جواز کے بارے میں علماء معاصرین کے رائے فکری اور عملی دونوں لحاظ سے محل نظر ہے، فکری کے لحاظ سے تو اس طرح کہ دین کی ادائیگی میں مثل

منول کا مسئلہ یہ آج کے دور کا کوئی نیا پیدا ہونے والا مسئلہ نہیں ہے، بلکہ ہر زمانے اور ہر شہر میں تاجر اس مشکل سے دوچار ہوتے چلے آ رہے ہیں۔ خود حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام اور بعد کے زمانوں میں بھی یہ مسئلہ درپیش رہا۔ لیکن احادیث اور آثار میں کہیں یہ بات ثابت نہیں ہے کہ اس مشکل کے حل کے لئے منول کرنے والے پر کوئی مالی معروضہ لازم کیا گیا ہو۔ اور پوری چودہ سو سال کی تاریخ میں مجھے یہ کہیں نظر نہیں آیا کہ کسی مفتی یا قاضی نے منول کرنے والے پر ”مالی معروضہ“ کا حکم دیا ہو، بلکہ مجھے فقہاء کی کتابوں میں ”مالی معروضہ“ کے خلاف ہی حکم نظر آیا، جیسا کہ انشاء اللہ میں آگے ذکر کروں گا۔

جہاں تک حدیث ”لا ضرر ولا ضرار“ سے استدلال کا تعلق ہے تو اس میں تو کوئی شک نہیں کہ اس حدیث سے اتنی تو بات ثابت ہے کہ دوسرے کو نقصان پہنچانا حرام ہے۔ اور اس نقصان کو جائز طریقے سے دفعہ کرنا بھی جائز ہے، لیکن ہر نقصان ”مالی معروضہ“ کے ذریعہ ہی دور کیا جائے؟ یہ اس حدیث سے ثابت نہیں، اور نہ صراحتاً اور نہ اشدّۃً یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ منول کے نقصان کو مالی معروضہ کے ذریعہ دور کیا جائے۔ اگر اس حدیث سے یہ بات ثابت ہوتی کہ منول کے نقصان کو ”مالی معروضہ“ لازم کر کے دور کیا جائے تو اس صورت میں ”مالی معروضہ“ لازم کر دینا واجب اور ضروری ہو جاتا۔ اور پھر قاضی کے ذمہ یہ ضروری ہوتا کہ وہ اس کے مطابق فیصلہ کرے، اور ہر مفتی اس کے مطابق فتویٰ دے، لیکن پوری تاریخ میں کہیں یہ بات نظر نہیں آتی کہ کسی قاضی نے ”مالی معروضہ“ لازم کر دینے کا فیصلہ دیا ہو، یا کسی مفتی نے فتویٰ جاری کیا ہو۔ جب کہ ہر دور اور ہر جگہ دین کی ادائیگی میں منول کے واقعات بکثرت پیش آتے رہے ہیں۔

پھر دائن کا وہ نقصان جو شرعاً تسلیم شدہ ہے، وہ یہ ہے کہ اس کو وقت مقرر پر دین کی رقم ادا نہ کی جائے، اور اس نقصان کے ازالے کا طریقہ یہ ہے کہ دین کی رقم جو اس کا حق ہے، اس کو ادا کر دی جائے۔ اور دین سے زائد رقم میں اس کا کوئی حق نہیں ہے، اس لئے کہ وہ تو سود ہے، اور جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ دین سے زائد رقم میں دائن کا کوئی حق نہیں ہے، تو پھر اس زائد رقم کے نہ ملنے سے اس کا کوئی ایسا نقصان نہیں ہو رہا

ہے، جو شرعاً بھی معتبر ہو، لہذا دین کی رتم وصول ہو جانے سے اس کا نقصان ختم ہو جائے گا۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ اگر دائن کو یہ رتم مقررہ وقت پر مل جاتی تو وہ اس رتم کو تجارت میں لگا کر نفع حاصل کرتا، چونکہ وقت پر یہ رتم اس کو نہیں ملی۔ جس کی وجہ سے وہ نفع حاصل نہ کر سکا۔ اور اب اس نفع کے عدم حصول کا جو شخص سبب بنا ہے، یعنی مدیون، وہ اس نقصان کی تلافی کرے۔

یہ بات ان دو اصولوں پر مبنی ہے کہ ایک متوقع نفع کو حقیقی نفع شمار کیا جائے، اور یہ کہ نوٹ بذات خود روزانہ کچھ نہ کچھ نفع لانے والے ہیں، ان دونوں اصولوں کی سودی نظام میں تو منجائش ہے، لیکن اسلامی فقہ میں ان کی کوئی حیثیت نہیں ہے، اور اگر یہ اصول اسلام میں بھی معتبر ہوتے تو ان کو غاصب اور چور پر ضرور منطبق کیا جاتا، لیکن اسلامی فقہ کی پوری تاریخ میں اس کی ایک مثال بھی نہیں ملتی کہ کسی نے کسی نوٹ چوری کرنے والے یا ان کو غصب کرنے والے پر اس بنیاد پر ”ملی معلوضہ“ لازم کر دیا ہو کہ غاصب نے مدت غصب کے دوران شنی مغبوب سے جو نفع متوقع تھا، اس نے اس کو ضائع کر دیا، شریعت اسلامیہ نے چور پر قطع ید کی سزا تو لازم کی ہے، لیکن مسروقہ کر نی کی بنیاد پر اس پر ”ملی معلوضہ“ لازم نہیں کیا۔ لہذا یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ شریعت اسلامیہ نے ”ملی معلوضہ“ کسی بھی صورت میں ازام قرار نہیں دیا۔

اور ”مدیون محاطل“ چور، اور غاصب سے زیادہ تعدی نہیں کر رہا ہے، لہذا زیادہ سے زیادہ اس پر چوری اور غصب کے احکام جاری کر دیئے جائیں۔ اور شریعت اسلامیہ نے چور اور غاصب پر محض نوٹوں کی بناء پر کوئی ملی معلوضہ لازم نہیں کیا۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ چور اور غاصب نے مالک کا نقصان کیا ہے، اور ان دونوں نے مالک کو اصل مال سے ہی محروم نہیں کیا، بلکہ اس متوقع منافع سے بھی محروم کر دیا جو مالک اس مدت کے دوران حاصل کرتا، لیکن شریعت اسلامیہ نے اس نقصان کے ازالے کے لئے صرف مالک کو اس کا مل واپس کرنے اور نقصان کرنے والے پر جسمانی سزا اور اس کو بے عزت کرنے کی سزا جاری کرنے کا حکم دیا، اس سے معلوم ہوا کہ متوقع منافع کا فوت ہو جانا کوئی ایسا نقصان نہیں ہے، جس پر شرعاً کوئی معلوضہ لازم ہو جائے۔

”ملی معلوضہ“ کے جواز پر بعض علماء معاصرین نے اس بات سے استدلال کیا ہے کہ اکثر فقہاء کے نزدیک منافع مفسوبہ غاصب کے ذمہ مضمون ہوتے ہیں، اور حنفیہ کے نزدیک بھی جو اشیاء کرایہ پر دینے کے لئے تیار کی گئی ہوں، ان کے غصب کی صورت میں ان کا ضمان واجب ہوتا ہے۔

لیکن علماء معاصرین کا یہ استدلال ”نقد مفسوبہ“ میں درست نہیں، اس لئے کہ جو فقہاء منافع مفسوبہ کے ضمان کے قائل ہیں، ان کے نزدیک بھی اعیان مفسوبہ کے منافع کا ضمان واجب ہوتا ہے ”نقد مفسوبہ“ کے منافع کا ضمان واجب نہیں، حتیٰ کہ اگر غاصب ”نقد مفسوبہ“ سے تجارت کر کے نفع اٹھائے تو شوائع کے صحیح قول کے مطابق وہ نفع مفسوب منہ کو واپس نہیں کیا جائے گا۔

(دیکھیے: المہذب للشیرازی جلد ۱، صفحہ ۳۷)

اور یہ تو اس نفع کی بات ہو رہی ہے جو حقیقتاً وجود میں آچکا ہے، لیکن جو منافع ابھی سرے سے وجود ہی میں نہیں آیا، بلکہ صرف وجود میں آنے کی توقع تھی۔ اس کو واپس کرنے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اسی وجہ سے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ”مدیون ماطل“ کے بارے

میں یہ تو فرما دیا کہ ”لی الواجد یحل عقوبتہ وعرضہ

کہ ملذذ شخص کی مثل منول اس کی سزا اور آبرو کو حلال کر دیتی ہے۔

لیکن یہ نہیں فرمایا کہ ”یحل مالہ“ یعنی اس کا مال حلال ہے۔ اس کے علاوہ فقہاء کے درمیان ”تقریر بالمال“ کے جواز اور عدم جواز کے بارے میں تو اختلاف رہا ہے۔ لیکن فقہاء اور محدثین میں سے کسی نے لفظ ”عقوت“ کی تفسیر ”ملی معلوضہ“ سے نہیں کی۔ اور اگر کوئی فقیہ ”عقوت“ کی تفسیر ”ملی معلوضہ“ سے کرتا بھی تو یہ ملی معلوضہ لازم کرنے کا اختیار عدالت کو ہوتا۔ خود دائن کو یہ اختیار نہ ملتا، لہذا آج دائن جس ملی معلوضہ کا مطالبہ عدالت کے کس فیصلے کے بغیر خود کر رہا ہے، یہ سزا اس پر کیسے منطبق ہو سکتی ہے؟ اور اگر شرعی سزائوں کے نفاذ کا اختیار عدالت کے بجائے لوگوں کے سپرد کر دیا جائے تو اس سے لاقانونیت اور بد نظمی پیدا ہوگی، جس کا نہ عقلاً کوئی جواز ہے اور نہ شرعاً۔

بہر حال! مندرجہ بالا تفصیل تو ”ملی معوضہ“ کے فکری پہلو کے اعتبار سے تھی۔ جہاں تک اس کے عملی پہلو کا تعلق ہے۔ اوپر ہم نے ”ملی معوضہ“ کے جواز کے قائلین کی طرف سے ”سود“ اور ”ملی معوضہ“ میں جو فرق ذکر کئے ہیں، ان میں عملی تطبیق کے لحاظ سے اگر غور کیا جائے تو یہ محض نظریاتی فرق معلوم ہوتا ہے۔ عملی تطبیق کے وقت ان دونوں کے اندر کوئی فرق ظاہر نہیں ہوگا، البتہ صرف ایسی نادر عملی صورتوں میں شاید فرق نکلے جنہیں شرعی حکم کا مدار نہیں بنایا جاسکتا۔

جواز کے قائلین نے پہلا فرق یہ بیان کیا تھا کہ اگر مایون تنگ دستی کی وجہ سے وقت پر دین ادا نہیں کر رہا ہے تو اس سے ”ملی معوضہ“ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ لیکن مایون کی تنگ دستی اور ملداری ایسی چیز ہے، جس پر تنگ کو ہر معاملے میں علیحدہ علیحدہ تحقیق کرنا دشوار ہے، اس لئے کہ ہر مایون یہی دعویٰ کرے گا کہ وہ تنگ دست ہے، اور بینک کے پاس اس کے دعویٰ کے خلاف اس کو ملداری ثابت کرنے کی اس کے علاوہ کوئی صورت نہیں ہوگی کہ وہ اس مایون کا مقدمہ عدالت میں پیش کرے، اور جس کے نتیجے میں دونوں کے درمیان مقدمہ بازی چلے گی..... اور دوسری طرف اسلامی بینکوں میں آج کل عملی طور پر جو طریقہ رائج ہے۔ اور جس کو مالی معوضہ کے اصول میں بیان کیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ دین کے ایگریمنٹ میں اس بات کی تصریح ہوتی ہے کہ مایون اس وقت تک ملداری تصور کیا جائے گا جب تک قانوناً اس پر افلاس کا فیصلہ نہ ہو جائے۔ اور یہ بالکل بدیہی بات ہے کہ قانوناً کسی شخص کے بارے میں افلاس کا حکم لگانا بالکل آخری حد ہے، جو نادر الوجود ہے، جب کہ دوسری طرف یہ بات بالکل یقینی ہے کہ بہت سے لوگ ایسے بھی ہوں گے جن پر قانوناً افلاس کا حکم تو نہیں لگا ہوگا۔ لیکن حقیقتاً وہ تنگ دست ہوں گے۔

ان حالات میں یہ کہنا کیسے ممکن ہوگا کہ یہ اسلامی بینک مایون کی تنگ دستی کی صورت میں ملی معوضہ کا مطالبہ نہیں کر سکتے؟

اور یہ بات بھی بالکل واضح ہے کہ اگر کوئی شخص کس دوسرے کو سود پر قرض دے، اور پھر قرض لینے والا مفلس ہو جائے تو اس صورت میں قرض دینے والا صرف اس قدر رقم اس سے وصول کرے گا جتنی رقم وہ اس کے پاس پایگا۔ لہذا افلاس والی صورت میں

سود کے مطالبے اور مالی معوضہ کے مطالبے میں کوئی فرق نہیں رہیگا۔

جواز کے قائلین نے جو دوسرا فرق بیان کیا تھا کہ اداء دین کی مدت گزرنے کے ایک ماہ بعد مالی معوضہ واجب کیا جاتا ہے، اگر بنکوں میں یہ صورت عملاً بند اور جاری ہو تب تو یہ فرق درست ہے۔ لیکن عام طور پر بنکوں میں عملاً ایک ماہ کی مدت مقرر نہیں ہے۔

جہاں تک جواز کے قائلین کے بیان کردہ تیسرے اور چوتھے فرق کا تعلق ہے۔ وہ یہ کہ دین کی ادائیگی میں ٹل ٹنول کی مدت کے دوران حاصل ہونے والے منافع کے تناسب سے مالی معوضہ لازم کیا جاتا ہے۔ اور یہ کہ مالی معوضہ کی مقدار معلوم اور متعین نہیں ہوتی۔ کیونکہ حاصل ہونے والے منافع پر اس کا دار و مدار ہوتا ہے۔ ”سود“ اور ”مالی معوضہ“ کے درمیان بیان کردہ یہ دونوں فرق نظریاتی اعتبار سے تو درست ہیں۔ لیکن جب عملی اعتبار سے ان دونوں فرق میں غور کریں گے تو یہ نظر آئے گا کہ اسلامی بنکوں کی زیادہ تر کارروائیاں ”مراجہ متوجہ“ کے ارد گرد ہی گھومتی ہیں، اور ان کارروائیوں کے نتیجے میں ہونے والے نفع اور اس کی مقدار بیک اور لکھت دونوں کو پہلے سے معلوم ہوتی ہے، جس سے ظاہر ہوا کہ عملاً ”مالی معوضہ“ کی مقدار فریقین کو پہلے سے معلوم ہوتی ہے۔

پھر اکثر اسلامی بنک ہر چھ ماہ بعد اپنے منافع کا حساب لگاتے ہیں، اس لئے یقینی طور پر منافع کی مقدار چھ ماہ کی مدت گزرنے کے بعد معلوم ہوگی۔ لہذا اگر ”ٹل ٹنول“ کی مدت اس چھ ماہ کی عرصہ کے درمیان میں ہوگی تو اس صورت میں اس عرصہ کا یقینی منافع کیسے معلوم ہوگا؟ اور جو ڈیپازٹرز چھ ماہ کی مدت پوری ہونے سے پہلے بیک سے اپنی رقم نکالوا لیتے ہیں۔ ان کو جو منافع دیا جاتا ہے، وہ علی الحساب دیا جاتا ہے، اور پھر مدت پوری ہونے کے بعد علی الحساب دیے ہوئے منافع کا تصفیہ کیا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ ”مماطل“ سے جس مالی معوضہ کا مطالبہ مدت کے دوران کیا جائیگا، کیا اس کا تصفیہ بھی مدت پوری ہونے پر موقوف رہیگا؟ ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہوگا، تو پھر یہ کیسے کہا جاسکتا ہے یہ ”مالی معوضہ“ مماطلت کی مدت کے دوران ہونے والے واقعی منافع کے موافق ہوگا؟

اس کے علاوہ اس مسئلہ میں ایک دوسری بات بھی قائل تامل ہے، وہ یہ کہ سرمایہ کاری کے اکاؤنٹ میں نفع کا تناسب مراجمہ اور اجارہ کے معاملات کے مقابلے میں ہمیشہ کم ہوتا ہے۔ لہذا اگر مدیون خیانت کرنا چاہے تو اس کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ دین کی رقم ہمیشہ ایسی تجارتی اسکیموں میں لگائے، جس میں بینک کے سرمایہ کاری اکاؤنٹ کے مقابلے میں زیادہ منافع حاصل ہوتا ہو، اور اب وہ مدیون مالی معروضہ کی معمولی رقم تو بینک کو ادا کر دیگا، اور باقی منافع خود رکھ لیگا اور اس طرح جب تک چلیگا، دین کی ادائیگی میں ٹل منٹل کرتا رہیگا، اور مالی معروضہ بھی ادا کرتا رہیگا۔ لہذا پھر وہی خرابی واپس لوٹ آئیگی، جس کی وجہ سے بینک مالی معروضہ لازم کرنے پر مجبور ہوئے تھے۔

لہذا میرے نزدیک ممالطین پر مالی معروضہ لازم کرنے کی تجویز نہ تو شرعی اعتبار سے ممالطت کی پریشانی کا حل پیش کرتی ہے، اور نہ عملی اعتبار سے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس مشکل اور پریشانی کا کیا حل ہونا چاہئے؟

اس مشکل کا صحیح حل وہی ہے جو ہم نے اس بحث کے شروع میں ذکر کر دیا، لیکن یہ اس وقت مفید ہو سکتا ہے جب تمام بینک شرعی بنیادوں پر عمل شروع کر دیں۔ لیکن موجود حالات میں جبکہ پوری دنیا میں پھیلے ہوئے سودی بینکوں کے مقابلے میں اسلامی بینکوں کی تعداد بہت معمولی ہے۔ اس حل پر عمل مفید نہیں ہو سکتا، البتہ وقتی اور عارضی طور پر اسلامی بینک ایک دوسرے حل کو اختیار کر سکتے ہیں۔ وہ حل یہ ہے کہ مراجمہ اور اجارہ کے ایگریمنٹ پر مدیون سے دستخط لیتے وقت اس پر یہ لازم کر دیا جائے کہ مالی واجبات کی ادائیگی میں کوتاہی اور تاخیر کرنے کی صورت میں وہ دین کے تناسب سے ایک معین رقم خیراتی کاموں میں بطور تبرع صرف کریگا، اور یہ رقم وہ پہلے بینک کو ادا کریگا، اور پھر بینک اس کی طرف سے یا بنائے خیراتی کاموں میں لگا دیگا۔ لہذا دین کی ادائیگی میں تاخیر کی صورت میں مدیون وہ رقم بینک کو ادا کریگا، البتہ یہ رقم نہ تو بینک کی ملکیت نہیں ہوگی، اور نہ ہی اس کی آمدنی اور منافع کا حصہ ہوگی، بلکہ خیراتی کاموں میں صرف کرنے کے لئے بطور امانت اس کے پاس محفوظ رہے گی۔

مندرجہ بالا تجویز مدیون کو وقت پر اداء دین کرنے کے لئے بہترین دباؤ ہے، اور امید ہے کہ یہ تجویز ممالطت کے سدباب کے لئے مالی معروضہ کی تجویز کے مقابلے میں

زیادہ موثر ہوگی، اس لئے کہ بطور تبرع جو رقم مدیون پر لازم کی جائے گی، اس کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ بجک کے سرمایہ کاری اکاؤنٹ میں مدت مداخلت کے دوران حاصل ہونے والے منافع کے برابر ہو۔ بلکہ اس سے زیادہ بھی ہو سکتی ہے، اور اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ رقم دین کے مناسب حصے کی بنیاد پر لازم کر دی جائے، تاکہ مدیون وقت پر دین ادا کرے گا پابند ہو جائے، اور بطور تبرع مدیون سے لی جانے والی اس رقم کو سود نہیں کہا جائے گا، کیونکہ وہ رقم بجک کی ملکیت نہیں ہوگی، بلکہ اس کو خیراتی کاموں میں صرف کیا جائے گا، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس قسم کی رقم کے لئے خاص فنڈ قائم کر دیا جائے، جو بجک کی ملکیت نہ ہو، بلکہ خیراتی کاموں کے لئے وقف ہو، اور بجک اس فنڈ کی سرپرستی کرے، اور اس فنڈ کے مقاصد میں ایک مقصد یہ بھی ہونا چاہئے کہ اس میں سے ضرورت مند لوگوں کو قرض حسنہ کے طور پر رقم دی جائے۔

مماطل بذریعہ معاہدہ اپنے ذمہ اس تبرع کا جو التزام کرے گا، جہاں تک اس کی شرعی حیثیت کا تعلق ہے تو شرعی اعتبار سے یہ التزام تمام فقہاء کے نزدیک جائز ہے، اور بعض فقہاء مالکیہ کے نزدیک اس تبرع کی ادائیگی قضاء بھی اس پر لازم ہوگی، مالکیہ کے نزدیک اس مسئلہ کی اصل یہ ہے کہ اگر یہ التزام علی وجہ القریۃ ہو تو بلا اتفاق اس کی ادائیگی ملتزم پر قضاء لازم ہو جاتی ہے، اور اگر یہ التزام علی وجہ القریۃ نہ ہو، بلکہ علی وجہ الیمن ہو، اور ایسے امر پر اسے معلق کیا جائے جس سے ملتزم کو خود رکنا مقصود ہو تو اس صورت میں قضاء اس کے لازم ہونے میں اختلاف ہے، بعض فقہاء کے نزدیک قضاء لازم نہیں ہوگی، جبکہ دوسرے فقہاء اس سے اختلاف کیا ہے، ان کے نزدیک قضاء لازم ہے، چنانچہ علامہ حطاب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب تحریر الکلام فی مسائل الالتزام میں تفصیل سے اس مسئلہ پر بحث کی ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں۔

”اما اذا التزم المدعى عليه للمدعى، انه ان لم يوفه

حقه في وقت كذا، فله عليه كذا وكذا، فهذا لا

يختلف في بطلانه، لا نه صريح الربا، وسواء

كان الشئ الملتزم به من جنس الدين او غيره،

وسواء كان شيئاً معيناً او منفعة.....

واما اذا التزم انه ان لم يوفه حقه في وقت كذا، فعليه كذا وكذا للفلان، او صدقة لمساكين، فهذا هو محل الخلاف المعقود له هذا الباب، فالمشهور انه لا يقضى به، كما تقدم، وقال ابن دينار: يقضى به“ (تحرير الكلام للحطاب: ۱۷۶)

اگر مدعی علیہ نے مدعی کے لئے یہ التزام کر لیا کہ اگر اس نے اس کا دین فلاں وقت تک ادا نہیں کیا تو اس کے ذمے فلاں چیز مدعی کے لئے لازم ہو جائے گی، صریح رہا ہونے کی وجہ سے یہ صورت باطل اور ناجائز ہے، جو چیز اپنے اوپر لازم کی ہے، چاہے وہ دین کی جنس میں سے ہو، یا نہ ہو، اور چاہے وہ کوئی معین چیز ہو، یا منفعت ہو.....

اور اگر مدعی علیہ نے یہ التزام کر لیا کہ اگر فلاں وقت پر تمہارا دین ادا نہیں کیا تو اس صورت میں فلاں چیز فلاں شخص کو دینی لازم ہوگی، یا فلاں چیز مساکین کو صدقہ دوں گا، یہ صورت فقہاء کے نزدیک محل اختلاف ہے، اور مشہور قول یہ ہے کہ اس کی ادائیگی قضاء لازم نہیں ہوگی، البتہ علامہ ابن دینر فرماتے ہیں کہ یہ قضاء بھی لازم ہے۔

اس سے پہلے ایک جگہ علامہ حطاب رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرما چکے ہیں:

وحكاية الباجي الا تفاق على عدم اللزوم فيما اذا كان على وجه اليمين غير مسلمة، لوجود الخلاف في ذلك، كما تقدم، و كما سيأتي (حوالہ سابقہ ص ۱۶۹)

علامہ باجیؒ نے اگرچہ اتفاق نقل کیا کہ علی وجہ الیمین التزام کی صورت میں قضاء لزوم نہیں ہوتا، مگر یہ نقل قلیل تسلیم نہیں، کیوں کہ قضاء لازم ہونے یا نہ ہونے میں علماء کا اختلاف موجود ہے۔ جیسا کہ پیچھے مگر چکا، اور آئندہ آنے والا ہے۔

علامہ خطاب رحمۃ اللہ علیہ نے اگرچہ قضاء عدم لزوم کی قول کو ترجیح دی ہے، لیکن اس بحث کے آخر میں وہ خود فرماتے ہیں کہ:

”اذا قلنا ان الالتزام المعلق علی فعل الملتزم الذی علی وجه الیمین، لا یقضی بہ علی المشہور، فاعلم ان هذا ما لم یحکم بصحة الالتزام المذكور حاکم، واما اذا حکم حاکم بصحته، اوبلز و مہ، فقد تعین الحکم بہ، لان الحاکم اذا حکم بقول، لزم العمل بہ، وارتفع الخلاف“
(حوالہ سابقہ ص ۱۸۵)

اگرچہ ہم نے یہ کہا کہ ملتزم جب اپنے کسی فعل پر علی وجہ الیمین التزام کر لے، تو قضاء وہ لازم نہیں، جیسا کہ مشہور مذہب یہی ہے، مگر یہ سمجھ لینا چاہئے کہ یہ اس وقت تک ہے جب تک کسی حاکم نے التزام مذکورہ کے بدلے میں فیصلہ جاری نہ کیا ہو، لیکن اگر کسی حاکم نے اس التزام کی صحیح ہونے، یا اس کے لازم ہونے پر فیصلہ دے دیا ہو، تو اس صورت میں وہ التزام درست ہو جائے گا، اس لئے کہ جب حاکم کسی بات کا فیصلہ کر دے تو اس پر عمل کرنا لازم ہو جاتا ہے، اور اختلاف بھی ختم ہو جاتا ہے۔

بہر حال: یہ حکم بعض فقہاء مالکیہ کے قول کے مطابق ہے، جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے ان کے نزدیک ”وعده“ قضاء لازم نہیں ہوتا، لیکن فقہاء حنفیہ نے اس کی تصریح کی ہے کہ بلاشبہ وعدے ایسے ہیں، جو لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے لازم ہو جاتے ہیں (دیکھئے: رد المحتار - بحث البیم باذناء) لہذا اس قول کی بنیاد پر میرے خیال میں مثال منول کے سدباب کے لئے اور لوگوں کے حقوق کی حفاظت کے لئے مجوزہ تبرع کو لازم قرار دینے کی گنجائش ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم:

مدیون کی موت سے قرض کی ادائیگی کی مہلت کا خاتمہ

اس بحث کا سب سے آخری مسئلہ یہ ہے کہ اگر قرض کی ادائیگی کی مدت کے

دورانِ مدیون کا انتقال ہو جائے، تو کیا وہ دین پہلے کی طرح موجل ہی رہے گا، یا وہ دین فی الفور واجب الاداء ہو گا؟ اور دائن کو مدیون کے ورثاء سے اس دین کی ادائیگی کافی الفور مطالبے کا حق حاصل ہو جائے گا یا نہیں؟ اس مسئلہ میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں، حنفیہ، شافعیہ اور مالکیہ کے جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ مدیون کی موت کی وجہ سے دین موجل فوری واجب الاداء ہو جاتا ہے، اور امام احمد بن حنبلؒ سے بھی ایک روایت اسی طرح منقول ہے، لیکن حنابلہ کے نزدیک مختار قول یہ ہے کہ اگر مدیون کے ورثاء اس دین کی توثیق کر دیں، اور اس کی ادائیگی پر اطمینان دلا دیں تو اس صورت میں وہ دین مدیون کی موت سے فوری واجب الاداء نہیں ہو گا، بلکہ وہ پہلے کی طرح موجل ہی رہے گا، چنانچہ علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

فاما ان مات، و عليه ديون موجلة، فهل
تحل بالموت؟ فيه روايتان: احداهما، لا
تحل اذا وثق الورثة، وهو قول ابن سيرين و
عبيد الله بن الحسن و اسحاق و ابي
عبيد - وقال طاؤس و ابو بكر بن محمد و
الزهري و سعيد بن ابراهيم: الدين الى
اجله - و حكى ذلك عن الحسن و الرواية
الاخرى: انه يحل بالموت، و به قال
الشعبي النخعي و سنوار و مالك و الثوري
و الشافعي و اصحاب الرأي - لانه لا
يخلو اما ان يبقی في ذمة الميت، او
الورثة، او يتعلق بالمال، لا يجوز بقاء ذمة
الميت، لخرابها و تعذر مطالبتها بها،
و لازمة الورثة لاسمهم لم يلتزموها،
ولا رضى صاحب الدين بذمم، وهي مختلفة
متباينة، ولا يجوز تعليقه على الاعيان و تاجليه،

لانہ ضرر بالمیت، وصاحب الدین ولا نفع للورثة
 فیہ، اما المیت فلان النبی صلی اللہ
 علیہ وسلم قال: ”المیت مرتھن بدينه حتی
 یقضی عنه“ واما صاحبه فیتا خر حقہ، وقد
 تتلف العین فیسقط حقہ، واما الورثة فانهم
 لا ینتفعون بالاعیان ولا یتصرفون فیہا،
 و ان حصلت لھم منفعة فلا یسقط حظ
 المیت وصاحب الدین لمنفعة لھم -

(المغنی للزن قدامة، ۴: ۳۸۶، کتب المفلس)

اگر کسی کا انتقال ہو جائے، اور اس پر دین موجد ہو تو کیا موت کی
 وجہ سے وہ دین فوری واجب الاداء ہو جائے گا؟ اس بارے میں دو
 روایتیں ہیں: ایک روایت یہ ہے کہ اگر ورثہ اس دین کی توثیق کر
 دیں تو پھر فوری واجب الاداء نہیں ہوگا، یہ قول علامہ ابن سیرین،
 عبید اللہ بن حسن، اسحاق، اور ابو عبید کا ہے، البتہ علامہ طائوس، ابو
 بکر بن محمد، علامہ زہری، سعید بن ابراہیم فرماتے ہیں کہ وہ دین
 اپنی مدت تک موجد ہی رہے گا، اور امام حسن سے بھی یہی قول
 منقول ہے۔

دوسری روایت یہ ہے کہ مدیون کی موت کی وجہ سے وہ دین فی
 الفور واجب الاداء ہو جائے گا، یہ قول امام شافعی، امام نخعی،
 سوار، امام مالک، امام ثوری، امام شافعی، اور اصحاب الراۃ سے
 منقول ہے، اس لئے کہ اس دین کے بدلے میں تین صورتوں میں
 سے ایک صورت ضرور ہوگی، یا تو وہ دین میت کے ذمے باقی رہے
 گا، یا ورثہ کے ذمہ ہوگا، یا میت کے مال سے معلق ہوگا، جب تک
 میت کے ذمہ کا تعلق ہے تو میت کے ذمے دین کا باقی رہتا
 جائز نہیں، اس لئے کہ موت کی وجہ سے اس کا ذمہ فاسد ہو چکا

ہے، اور اس سے مطالبہ کرنا بھی مستعذر ہے، اور جہاں تک ورثہ کے ذمہ داری کا تعلق ہے تو ورثہ کی ذمہ داری بھی درست نہیں، اس لئے کہ نہ تو ورثہ نے اس دین کی ذمہ داری قبول کی ہے، اور نہ ہی دائن ان ورثہ کی ذمہ داری پر رضامند ہے، جب کہ ان ورثہ کی ذمہ داریاں مختلف اور متغیبات بھی ہیں، جہاں تک میت کے مال سے معلق کرنے کا تعلق ہے، تو میت کے مال سے معلق کر کے اس کو موجد کرنا بھی جائز نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں میت کا بھی ضرر ہے، اور صاحب دین کا بھی ضرر ہے، اور ورثہ کا کوئی نفع اس میں نہیں ہے، میت کا ضرر تو یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”المیت مرتحن بدینہ حتی یقضی عنہ“ یعنی میت اپنے دین کی وجہ سے معلق رہتا ہے، جب تک اس کا قرض ادا نہ کر دیا جائے، اور صاحب قرض کا ضرر یہ ہے کہ اس کا حق اور زیادہ موخر ہو جائے گا۔ اور بعض اوقات وہ مال ضائع ہو جاتا ہے، اس صورت میں صاحب حق کا حق بالکل ساقط ہو جائے گا۔ جہاں تک ورثہ کے نفع کا تعلق ہے تو ورثہ عام طور پر میت کے اشیاء سے براہ راست مستفیع نہیں ہوتے، اور نہ ان میں تصرف کرتے ہیں، اور اگر ان ورثہ کو نفع حاصل بھی ہو جائے تب بھی ان کی وجہ سے میت کا حق اور صاحب دین کا حق اس مال سے ساقط نہ ہو گا۔

اس عبارت کے بعد علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان لوگوں کے قول کو ترجیح دی ہے جن کے نزدیک وہ دین موجد ہی رہے گا، بشرطیکہ ورثہ کسی خاص یا رہن کے ذریعہ اس دین کی توثیق کر دیں، اور اس کے دلائل بھی ذکر فرمائے ہیں۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے، اگرچہ جمہور فقہاء کے مذہب کے مطابق ان کا اصل مسلک یہ ہے کہ مدیون کی موت کی وجہ سے وہ دین فی الفور واجب الاداء ہو گا، لیکن متاخرین حنفیہ نے اس قول پر فتویٰ نہیں دیا ہے، اس لئے کہ جیسا کہ ہم پیچھے بیان کر

چکے ہیں کہ مرا بچہ موجدہ میں ثمن کا کچھ حصہ ”مدت“ کے مقابلے میں ہوتا ہے، لہذا اگر مشتری (میت) کے ترکہ میں سے پورا ثمن فی الفور اداء کرنے کا حکم لگا دیں تو اس صورت میں ثمن کا جتنا حصہ مدت کے مقابلے میں تھا، وہ بلا عوض ہونا لازم آجائے گا، اور اس میں مشتری کا نقصان ہے، کیونکہ مشتری اس ثمن پر اس شرط پر راضی ہوا تھا کہ وہ ثمن فی الفور اداء نہیں کرے گا، بلکہ ایک متفقہ مدت گزرنے کے بعد ادا کریگا، اسی وجہ سے متاثرین حنفیہ نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ اگر یہ صورت پیش آجائے تو اس صورت میں مشتری ثمن مرا بچہ میں سے صرف اسی قدر ادا کرے گا، جو گزشتہ مدت کے مقابل ہوگا، اور پیچھے ہم ”مرا بچہ موجدہ“ کی بحث میں درمختار کی یہ عبارت نقل کر چکے ہیں کہ:

قضى المديون الدين الموجل قبل الحلول

او مات، فحل بموته، فاخذ من تركته، لا ياخذ

من المرابحة التي جرت بينهما الا بقدر

ما مضى من الايام، و هو جواب المتأخرين -

قنية - و به افتى المرحوم ابو السعود

اقتدى مفتى الروم، و علله بالرفق للجانبين

یعنی اگر مدیون نے اپنا دین موجدہ وقت سے پہلے ادا کر دیا، یا

مشتری کا انتقال ہو گیا، اور اس کے انتقال کی وجہ سے وہ دین فی الحال

واجب الاداء ہو گیا، چنانچہ وہ اس کے ترکہ سے وصول کیا گیا، تو ان

دونوں صورتوں میں بائع اور مشتری کے درمیان جو ثمن طے ہوا تھا،

اس میں سے صرف اسی قدر لے گا، جو گزشتہ مدت کے مقابلے میں

ہوگا، یہی متاخرین حنفیہ کا جواب ہے۔ قنية - روم کے مفتی

ابو السعود آقندی رحمۃ اللہ علیہ نے اسی قول پر فتویٰ دیا ہے،

اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس قول میں جانبین (بائع اور

مشتری) کی رعایت موجود ہے۔

اس عبارت کے تحت علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں کہ:

” صورته اشتری شیئاً بعشرة نقداً، وباعه

لاخر بعشرین الی اجل، ہو عشرہ اشہر، فاذا
قضاء بعد تمام خمسة، او مات بعد ہا،
یاخذ خمسة ویتروک خمسة

اس مسئلے کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے ایک چیز دس
روپے میں نقد پر خریدی، اور پھر وہ چیز تیسرے شخص کو دس روپے کے
ادھار پر بیس روپے میں بیچ دی، لہذا اس صورت میں اگر مشتری
دس روپے کے بجائے ۵ روپے بعد قیمت ادا کرے، یا پانچ روپے بعد اس
مشتری کا انتقال ہو جائے، تو اس صورت میں بائع نفع کے پانچ
روپے وصول کرے گا، اور پانچ روپے چھوڑ دے گا (یعنی کل
پندرہ روپے وصول کرے گا)

(رد المحتار جلد ۶ ص ۷۵۶)

میرے نزدیک اس مسئلے کا حل یہ ہے کہ اگرچہ جمہور فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ
مدیون کی موت سے وہ دین فی الفور واجب الاداء ہو جائے گا، لیکن ”بیع بالتقسیط“
اور ”مراہجہ موبلہ“ جن میں ثمن کا کچھ حصہ ”مدت“ کے مقابلے میں بھی ہوتا ہے،
اگر ان میں ہم ”فوری واجب الاداء“ والا قول لے لیں، تو اس صورت میں مدیون کے
ورثاء کا نقصان ہے، لہذا مناسب یہ ہے کہ دو قولوں میں سے ایک قول کو اختیار کر لیا
جائے: یا تو متاخرین حنفیہ کا یہ قول لے لیا جائے کہ اداء دین کی جو مدت متفق علیہ تھی،
اس کے آنے میں جتنا وقت باقی ہے، اس وقت کے مقابلے میں جتنا ثمن آتا ہو، وہ ساقط
کر دیا جائے، لہذا مدیون کے ترکہ میں سے صرف ایام گذشتہ کے مقابل جو ثمن ہو، وہ
وصول کر لیا جائے، یا پھر حنابلہ کا قول اختیار کرتے ہوئے جس طرح وہ دین موبل تھا،
اب بھی اسی طرح موبل رہنے دیا جائے، البتہ اس کے لئے شرط یہ ہے کہ مدیون کے
ورثاء کسی قلیل اعتماد ذریعہ سے اس دین کی توثیق کر دیں، شاید حنابلہ کا یہ قول اختیار کرنا
زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ مدتوں کے اختلاف کی وجہ سے ثمن میں جو تذبذب کی صورت
ہوتی ہے، اور جس کی وجہ سے صورت سودی معاملات سے مشابہت ہو جاتی ہے، وہ
تذبذب اس صورت میں نہیں پایا جاتا ہے۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم،

شیرز کی خرید و فروخت

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم



ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ مبین

مبین اسلامک پبلشرز



ما یلفظ من قول الا لیدیہ رقیب عتید
(سورۃ: ق: ۱۸)

یعنی زبان سے جو لفظ نکل رہا ہے۔
وہ تمہارے نامہ اعمال میں ریکارڈ ہو رہا ہے۔

شیرز کی خرید و فروخت

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الكريم -
وعلى آله واصحابه اجمعين
موجودہ دور کی تجارت میں ایک نئی چیز کا اضافہ ہوا ہے، جس کو آجکل کی اصطلاح میں ”شیر“ (Share) کہتے ہیں، چونکہ شیرز کا کاروبار آخری صدیوں میں پیدا ہوا۔ اس لئے قدیم فقہاء کی کتابوں میں اس کا حکم اور اس کے بارے میں تفصیلات نہیں ملتیں، اس لئے اس وقت ”شیرز“ اور اشاک ایکسیج میں ہونے والے دوسرے جدید معاملات کے بارے میں مختصراً عرض کرنا ہے۔

شیرز کی ابتداء

پہلے زمانہ میں جو ”شرکت“ ہوتی تھی۔ وہ چند افراد کے درمیان ہوا کرتی تھی۔ جس کو آجکل کی اصطلاح میں پارٹنرشپ (Partnership) کہتے ہیں۔ لیکن پچھلی دو، تین صدیوں سے شرکت کی ایک نئی قسم وجود میں آئی۔ جس کو جائنٹ اشاک کمپنی (Joint Stock Company) کہا جاتا ہے۔ اس کی وجہ سے کاروبار میں نئی صورت حل پیدا ہوئی، اور اس کے حصص (شیرز Shares) کی خرید و فروخت کا نیا مسئلہ وجود میں آیا، اس کی بنیاد پر دنیا بھر میں اشاک مارکیٹس (Stock Markets) قائم کر رہی ہیں۔ اور ان اشاک مارکیٹس میں کروڑوں، بلکہ اربوں روپوں کا لین دین ہوتا رہتا ہے۔ اور اس کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔

شیرز کی حقیقت کیا ہے؟

لیکن پہلے یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ شیرز (Shares) کیا چیز ہیں؟ کمپنی کے شیرز کو اردو میں ”حصے“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور عربی میں اس کو ”سہم“ کہتے ہیں، یہ شیرز درحقیقت کسی کمپنی کے اثاثوں میں شیرز ہولڈر (Share holder) کی ملکیت کے ایک مناسب حصے کی نمائندگی کرتا ہے۔ مثلاً اگر میں کسی کمپنی کا شیر خریدتا ہوں۔ تو وہ شیر سرٹیفکیٹ جو ایک کاغذ ہے۔ وہ اس کمپنی میں میری ملکیت کی نمائندگی کرتا ہے۔ لہذا کمپنی کے جو اثاثے اور املاک ہیں۔ شیرز خریدنے کے نتیجے میں میں ان کے مناسب حصے کا مالک بن گیا۔

پہلے زمانے میں تجارت چھوٹے پیمانے پر ہوتی تھی کہ دو چار آدمیوں نے مل کر سرمایہ لگا کر شرکت کی، اور کاروبار کر لیا، لیکن بڑے پیمانے پر تجارت اور صنعت کے لئے جتنے بڑے سرمائے کی ضروری ہوتی ہے۔ بسا اوقات چند افراد مل کر اتنا سرمایہ مہیا نہیں کر پاتے، اس واسطے کمپنی کو وجود میں لانا پڑا، اور اس کے لئے جو طریق کار عام طور پر معروف ہے۔ وہ یہ ہے کہ جب کوئی کمپنی وجود میں آتی ہے تو پہلے وہ اپنا لائحہ عمل اور خاکہ (Prospectus) شائع کرتی ہے۔ اور اپنے شیرز جلدی (Issue) کرتی ہے۔ اور شیرز جلدی کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ وہ کمپنی لوگوں کو اس کمپنی میں حصہ دار بننے کی دعوت دے رہی ہے۔

جب کمپنی ابتداء وجود میں آتی ہے، تو اس وقت وہ کمپنی بازار میں اپنے شیرز فلوٹ (Float) کرتی ہے اور لوگوں کو اس بات کی دعوت دیتی ہے کہ وہ یہ شیرز خریدیں اب اس وقت جو شخص بھی ان شیرز کو خریدتا ہے، وہ شخص درحقیقت اس کمپنی کے کاروبار میں حصہ دار بن رہا ہے۔ اور اس کمپنی کے ساتھ شرکت کا معاملہ کر رہا ہے۔ اگرچہ عرف عام میں یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے شیرز خریدے۔ لیکن شرعی اعتبار سے وہ خرید و فروخت نہیں ہے۔ بلکہ جب میں نے پیسے دے کر وہ شیرز حاصل (Subscribe) کئے، تو اس کے نتیجے میں مجھے کوئی سلان نہیں مل رہا ہے۔ اس لئے کہ کمپنی نے ابھی تک کام شروع نہیں کیا، اور نہ ہی اب تک کمپنی کے املاک اور اثاثے وجود میں آئے ہیں۔ بلکہ کمپنی تو اب بن رہی ہے۔ لہذا جس طرح ابتداء میں دو چار آدمی مل

کر پیسے جمع کر کے کاروبار شروع کرتے ہیں، اسی طرح کمپنی ابتداء لوگوں کو اس بات کی دعوت دیتی ہے کہ تم اس کاروبار میں ہمارے ساتھ شریک بن جاؤ، لہذا جو شخص اس وقت میں شیئرز حاصل کر رہا ہے۔ وہ گویا کہ شرکت کا معاملہ کر رہا ہے۔

اب شرکت کا معاملہ کرنے کے نتیجے میں اس کو جو ”شیئرز سرٹیفیکیشن“ حاصل ہو۔ وہ ”شیئرز سرٹیفیکیشن“ درحقیقت اس شخص کی اس کمپنی میں متناسب (Proportionate) حصے کی ملکیت کی نمائندگی کر رہا ہے۔ یہ ہے شیئرز کی حقیقت۔

نئی کمپنی کے شیئرز کا حکم

لہذا جب کسی کمپنی کے ”شیئرز“ ابتداء میں جاری (Issue) ہو رہے ہوں۔ اس وقت ان شیئرز کو ایک شرط کے ساتھ لینا جائز ہے، وہ یہ کہ جس کمپنی کے یہ شیئرز ہیں وہ کوئی حرام کاروبار شروع نہ کر رہی ہو، لہذا اگر کسی حرام کاروبار کے لئے وہ کمپنی قائم کی جا رہی ہے، مثلاً شراب بنانے کی فیکٹری قائم کی جا رہی ہے یا مثلاً سود پر چلانے کے لئے ایک بینک قائم کیا جا رہا ہے۔ یا انشورنس کمپنی قائم کی جا رہی ہے، تو اس قسم کی کمپنی کے شیئرز لینا کسی حال میں بھی جائز نہیں۔ لیکن اگر بنیادی طور پر حرام کاروبار نہیں ہے بلکہ کسی حلال کاروبار کے لئے کمپنی قائم کرنے کے لئے شیئرز جاری (Float) کئے گئے ہیں، مثلاً کوئی ٹیکسٹائل کمپنی ہے، یا آٹو موبائل کمپنی ہے۔ تو اس صورت میں اس کمپنی کے شیئرز خریدنے میں کوئی قباحت نہیں۔ جائز ہے۔

خرید و فروخت کی حقیقت

جب ایک آدمی نے وہ شیئرز خرید لئے تو اب وہ آدمی اس کمپنی میں حصہ دار بن گیا، لیکن عام طریق کار یہ ہے کہ وہ شیئرز ہولڈر وقتاً فوقتاً اپنے شیئرز اشاک مالکیت میں بیچتے رہتے ہیں۔ لہذا جب کمپنی قائم ہو گئی، اور ایک مرتبہ اس کمپنی کے تمام شیئرز سبسکرائب (Subscribe) ہو گئے، اس کے بعد جب اس کمپنی کے شیئرز کا اشاک مالکیت میں لین دین ہو گا۔ وہ شرعاً حقیقت میں ”شیئرز کی خرید و فروخت“ ہے، مثلاً

جب ابتداء ایک کمپنی قائم ہوئی۔ اس وقت میں نے اس کے دس شیئرز حاصل کئے، اب میں ان شیئرز کو اشاک مارکیٹ میں فروخت کرتا ہوں، اب جو شخص وہ دس شیئرز مجھ سے خرید رہا ہے، حقیقت میں وہ میری ملکیت کے اس مناسب حصے کو خرید رہا ہے جو میرا کمپنی کے اندر ہے، لہذا اس خرید و فروخت کے نتیجے میں وہ شخص میری جگہ اس حصے کا مالک بن جائے گا، شیئرز کے خرید و فروخت کی حقیقت بس یہی ہے۔

چار شرطوں کے ساتھ خرید و فروخت جائز ہے

لہذا اگر کسی شخص کو ”اشاک مارکیٹ“ سے شیئرز خریدنے ہوں، تو اس کو ان شیئرز کی خریداری کے لئے چار شرائط کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

پہلی شرط

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ کمپنی حرام کاروبار میں ملوث نہ ہو، مثلاً وہ سودی بنک نہ ہو، سود اور قمار پر مبنی انشورنس کمپنی نہ ہو، شراب کاروبار کرنے والی کمپنی نہ ہو، یا ان کے علاوہ دوسرے حرام کام کرنے والی کمپنی نہ ہو، ایسی کمپنی کے شیئرز لینا کسی حل میں جائز نہیں، نہ ابتداء جاری (Float) ہونے کے وقت لینا جائز ہے۔ اور نہ ہی بعد میں اشاک مارکیٹ سے لینا جائز ہے۔

دوسری شرط

دوسری شرط یہ ہے کہ اس کمپنی کے تمام اثاثے اور املاک سیل اثاثوں (Liquid Assets) یعنی نقد رقم کی شکل میں نہ ہو، بلکہ اس کمپنی نے کچھ فیکسڈ اثاثے (Fixed Assets) حاصل کر لئے ہوں مثلاً اس نے بلڈنگ بنائی ہو، یا زمین خرید لی ہو۔ لہذا اگر اس کمپنی کا کوئی فیکسڈ اثاثہ (Fixed Assets) وجود میں نہیں آیا، بلکہ اس کے تمام اثاثے ابھی سیل (Liquid) یعنی نقد رقم کی شکل میں ہیں۔ تو اس صورت میں اس کمپنی کے شیئرز کو فیس ولف (Face Value) سے کم یا زیادہ

(Above Par or Below Par) میں فروخت کرنا جائز نہیں، بلکہ برابر سراہر خریدنا ضروری ہے۔

یہ سود ہو جائے گا

اس کی وجہ یہ ہے کہ جتنے لوگوں نے اس کمپنی میں اپنی رقم سبسکرائب (Subscribe) کی ہے۔ اس رقم سے ابھی تک کوئی سلعیں نہیں خریدا گیا، اور نہ اس سے کوئی بلڈنگ بنائی گئی، نہ کوئی مشین خریدی گئی، اور نہ ہی کوئی اور اثاثہ وجود میں آیا، بلکہ ابھی وہ تمام پیسے نقد کی شکل میں ہیں، تو اس صورت میں دس روپے کا شیر دس روپے ہی کی نمائندگی (Represent) کر رہا ہے۔ یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے دس روپے کا بانڈ (Bond) دس روپے ہی کی نمائندگی کرتا ہے، یا جیسے دس روپے کا نوٹ دس روپے کی نمائندگی کرتا ہے، لہذا جب دس روپے کا شیر دس روپے کی نمائندگی کر رہا ہے تو اس صورت میں اس شیر کو گیلہ روپے میں، یا نو روپے میں خریدنا یا فروخت کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ یہ تو دس روپے کے نوٹ کو گیلہ روپے میں فروخت کرنا یا نو روپے میں فروخت کرنا ہو جائے گا، جو سود ہونے کی وجہ سے قطعاً جائز نہیں۔

لیکن اگر کمپنی کے کچھ اثاثے متحدہ (Fixed Assets) کی شکل میں ہیں۔ مثلاً اس رقم سے کمپنی نے خام مل (Raw Material) خرید لیا۔ یا کوئی تیار مل (Produced Good) خرید لیا، یا کوئی بلڈنگ بنالی، یا مشینری خرید لی۔ تو اس صورت میں دس روپے کے اس شیر کو کسی یا زیادتی پر فروخت کرنا جائز ہے۔

اس کے جائز ہونے کی وجہ ایک فقہی اصول ہے۔ وہ یہ ہے کہ جب سونے کو سونے سے فروخت کیا جائے، یا پیسے کا پیسے سے تبادلہ کیا جائے تو برابر سراہر ہونا ضروری ہے۔ لیکن بعض چیزیں مرکب ہوتی ہیں، مثلاً سونے کا ایک ہار ہے، اور اس میں موتی بھی جڑے ہوئے ہیں، تو اب سونے کے ہارے میں یہ حکم ہے کہ وہ بالکل برابر سراہر کر کے خریدنا اور فروخت کرنا ضروری ہے۔ لیکن یہ حکم موتیوں کے ہارے میں نہیں ہے۔ اس لئے دس موتی کے بدلے بارہ موتی لینا جائز ہے، لہذا اگر ایک ایسا ہار خریدنا ہو، جو سونے اور موتی سے مرکب ہے، تو اس کی صورت یہ ہے کہ اس ہار میں جتنا سونا ہے۔ اس سے تھوڑا سا زیادہ سونا دے کر اس کو خریدنا درست ہے۔ مثلاً فرض کیجئے کہ اس ہار میں ایک

تو کہ سونا ہے، اور کچھ موتی لگے ہوئے ہیں۔ اب اگر کوئی شخص اس ہار کو ایک توکہ اور ایک رتی سونے کے عوض خریدنا چاہے تو اس کے لئے خریدنا جائز ہے۔ اس لئے کہ یہ کہا جائے گا کہ ایک توکہ سونا تو ایک توکہ سونے کے عوض میں آگیا۔ اور ایک رتی سونا موتیوں کے مقابلے میں آگیا۔ اس طرح معاملہ درست ہو گیا۔

اسی طرح یہاں بھی سمجھ لیجئے کہ اگر کمپنی کے کچھ اثاثے نقد روپے کی شکل میں ہوں، اور کچھ اثاثے فیکسڈ اسسٹس (Fixed Assets) یا خام مل کی شکل میں ہوں تو وہاں بھی فقہ کا یہی اصول جاری ہوتا ہے۔

اس بات کو ایک مثال کے ذریعے سمجھئے فرض کریں کہ ایک کمپنی نے سو روپے کے شیئرز جاری کئے، اور دس آدمیوں نے وہ شیئرز خرید لئے، ایک شیر دس روپے کا تھا۔ ہر شخص نے دس دس روپے کمپنی کو دے کر وہ شیئرز حاصل کر لئے۔ اس کے بعد کمپنی نے ابھی تک اس رقم سے کوئی سالانہ نہیں خریدا، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ دس شیئرز جو سو روپے کے ہیں۔ وہ سو روپے کی نمائندگی کر رہے ہیں۔ لہذا اگر فرض کریں کہ ایک شخص "A" کے پاس ایک شیر ہے، اب وہ اس شیر کو دس کے بجائے گیارہ میں فروخت کرنا چاہتا ہے تو اس کے لئے ایسا کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ یہ تو ایسا ہی ہے جیسے دس روپے دے کر گیارہ روپے لے لئے، کیونکہ کمپنی نے ابھی تک اس رقم سے کوئی چیز نہیں خریدی ہے۔ بلکہ ابھی تک وہ رقم نقد کی شکل ہی میں اس کے پاس موجود ہے۔

لیکن اگر کمپنی نے یہ کیا کہ جب اس کے پاس سو روپے آئے تو اس نے چالیس روپے کی مثلاً بلڈنگ خرید لی۔ اور بیس روپے کی مشینری خرید لی، اور بیس روپے کا خام مل خرید لیا، اور دس روپے اس کے پاس نقد موجود ہیں اور دس روپے لوگوں کے ذمے مل فروخت کرنے کی وجہ سے واجب الاداء ہو گئے، اسی بات کو نقشے سے سمجھ لیں:

کمپنی کی کل رقم = / ۱۰۰ روپے

واجب الوصول قرضے بلڈنگ مشینری مل نقد

= / ۱۰ روپے = / ۳۰ روپے = / ۲۰ روپے = / ۲۰ روپے = / ۱۰ روپے

اب اس صورت میں کمپنی کے اثاثے پانچ حصوں میں تقسیم ہو گئے۔ اب "A" کے پاس جو دس روپے کا شیر ہے، وہ اسی تناسب سے تقسیم ہو جائے گا، اس کا

مطلب یہ ہے کہ "A" کے پاس جو دس روپے کا شیر ہے اس میں سے ایک روپے واجب الوصول قرض کے مقابل ہے، ایک روپیہ نقد کے مقابل ہے چار روپے بلڈنگ کے ہیں۔ دو روپے مشینری کے ہیں۔ اور دو روپے خام مل کے ہیں۔ اب اگر "A" دس روپے کا شیر = ۱۲ روپے میں فروخت کرنا چاہے تو اس کے لئے جائز ہے۔ اس لئے کہ اس کو فروخت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ "A" نے ایک روپیہ میں ایک روپے کا قرض فروخت کیا، ایک روپیہ نقد ایک روپیہ کے عوض فروخت کیا، اور باقی دس روپے کے عوض دوسری چیزیں فروخت کیں، اور اس طرح "A" کا یہ مسودہ درست ہو گیا، اس لئے "A" جو دو روپے نفع لے رہا ہے، وہ نقد اور قرض کے مقابلے میں نہیں لے رہا ہے۔ بلکہ دوسری اشیاء پر نفع لے رہا ہے اور ان پر نفع لینا جائز ہے۔

لیکن اگر کسی وقت نقد رقم اور واجب الوصول قرضہ دس روپے سے زیادہ ہو جائے تو اس صورت میں "A" کے لئے دس روپے کا شیر دس سے کم یعنی = / ۸ روپے میں فروخت کرنا جائز نہیں ہو گا، مثلاً فرض کیجئے کہ جب کمپنی کا کاروبار آگے بڑھا، اور کمپنی نے ترقی کی، تو اس کے نتیجے میں واجب الوصول قرضہ سو روپے ہو گیا، اور سو روپے نقد ہو گئے، اور چالیس روپے کی بلڈنگ، بیس روپے کا مل، بیس روپے کی مشینری۔ اس طرح کمپنی کے کل اثاثوں کی مالیت = / ۲۸۰ روپے ہو گئی۔ اور ایک شیر کی بریک اپ ویلو (Break up Value) اب = / ۲۸ روپے ہو گئی۔

مندرجہ ذیل نقشبے سے سمجھ لیجئے:

کمپنی کی موجودہ کل مالیت = / ۲۸۰ روپے
ایک شیر کی موجودہ قیمت = / ۲۸ روپے

بلڈنگ	مشینری	خام مل	نقد	قرض واجب الوصول
۳۰ / =	۲۰ / =	۲۰ / =	۱۰۰ / =	۱۰۰ / =
روپے	روپے	روپے	روپے	روپے

اس صورت میں اگر "A" اپنا شیر فروخت کرنا چاہتا ہے تو = / ۲۱ روپے سے کم میں اس کے لئے فروخت کرنا جائز نہیں۔ اس لئے کہ اب دس روپے ان قرضوں کے

مقابلے میں ہوں گے۔ جو لوگوں کے ذمے واجب الاداء ہیں۔ اور دس روپے، نقد دس روپے کے مقابلے میں ہو جائیں گے، اور ایک روپیہ دوسرے اثاثوں کے مقابلے میں ہو جائے گا۔ اس طرح یہ معللہ درست ہو جائے گا۔ لہذا اگر "A" نے اس شیر کو $= 21/$ روپے کے بجائے $= 19/$ روپے میں فروخت کر دیا تو یہ اس کے لئے جائز نہیں۔ اس لئے کہ یہ تو ایسا ہو جائے گا۔ جیسے $= 20/$ روپے کے عوض $= 19/$ روپے وصول کر لئے۔ جو جائز نہیں۔

لہذا جب تک کمپنی نے اثاثے نہیں خریدے، بلکہ تمام رقم ابھی تک نقد (Liquid) کی شکل میں ہے۔ یا واجب الوصول قرض (Receiveable) کی شکل میں ہے، اس وقت تک اس کمپنی کے شیر کو کسی زیادتی (Above Par or Below Par) کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں۔ بلکہ فیس ویلو (Face Value) پر خریدنا اور بیچنا ضروری ہے۔

لہذا جس کمپنی کا ابھی تک کوئی وجود نہیں ہے۔ لیکن اشاک ملاکیت میں اس کے شیرز کی خرید و فروخت شروع ہو جاتی ہے جیسے پروویژنل سٹاک کمپنی (Provisional Listed Company) ہوتی ہے، اور عام طور پر اس کمپنی کا ابھی تک وجود نہیں ہوتا۔ ایسی کمپنی کے شیرز کو بھی کسی زیادتی پر فروخت کرنا جائز نہیں۔ مثلاً ابھی کچھ عرصہ پہلے اشاک ملاکیت میں بہت تیزی آگئی تھی۔ اور بہت سی کمپنیاں فلوٹ (Float) ہو رہی تھیں اور زبردست سودے ہو رہے تھے۔ اس وقت ایک کمپنی نے اپنے شیرز دس روپے میں جلاری کئے، اور ابھی تک اس کمپنی کی کوئی چیز وجود میں نہیں آئی تھی۔ مگر اشاک ملاکیت میں اس کا شیر $= 180/$ روپے میں فروخت ہو رہا تھا۔ بہر حال! دوسری شرط کا خلاصہ یہ ہے کہ جب تک کسی کمپنی کے منجمد اثاثے (فیکسڈ ایسٹس Fixd Assets) وجود میں نہ آجائیں۔ اس وقت تک اس کے شیرز کو کسی زیادتی پر فروخت کرنا جائز نہیں۔

تیسری شرط

تیسری شرط سمجھنے سے پہلے اس بات کو جانتا ضروری ہے کہ آج جتنی کمپنیاں اس وقت قائم ہیں، ان میں سے اکثر کمپنیاں ایسی ہیں کہ ان کا بنیادی کاروبار تو حرام نہیں ہے،

مثلاً ٹیکسٹائل کمپنیاں ہیں۔ آٹو موٹائل (Automobile) کمپنیاں ہیں وغیرہ۔ لیکن شاید ہی کوئی کمپنی ایسی ہوگی جو کسی نہ کسی طرح سودی کاروبار میں ملوث نہ ہو، یہ کمپنیاں دو طریقے سے سودی کاروبار میں ملوث ہوتی ہیں:

پہلا طریقہ یہ ہے کہ یہ کمپنیاں فنڈ بڑھانے کے لئے بینک سے سود پر قرض لیتی ہیں، اور اس قرض سے اپنا کام چلاتی ہیں۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کمپنی کے پاس جو زائد اور فاضل (سربلس Surplus) برقم ہوتی ہے، وہ سودی اکاؤنٹ میں رکھواتی ہیں۔ اور اس پر وہ بینک سے سود حاصل کرتی ہیں، وہ سود بھی ان کی آمدنی کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ لہذا اگر کوئی شخص یہ چاہے کہ میں ایسی کمپنی کے شیرز خریدوں جو کسی بھی طریقے سے کسی سودی کاروبار میں ملوث نہ ہو تو یہ بہت مشکل ہے اب سوال یہ ہے کہ پھر تو کسی کمپنی کے شیرز کی خرید و فروخت بھی جائز نہیں ہونی چاہئے؟

ایسی کمپنیوں کے بارے میں موجودہ دور کے علماء کرام کی رائیں مختلف ہیں۔ علماء کی ایک جماعت کا کہنا یہ ہے کہ چونکہ یہ کمپنیاں حرام کاموں میں ملوث ہیں۔ اب چاہے تناسب کے لحاظ سے وہ حرام کام تھوڑا ہے لیکن چونکہ حرام کام کر رہی ہیں لہذا ایک مسلمان کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اس کمپنی کے ساتھ حرام کام میں حصہ دار بنے، اس لئے کہ جب اس نے شیر خرید لیا تو وہ اس کے کاروبار میں شریک ہو گیا۔ اور کاروبار کا ایک شریک دوسرے شریک کا وکیل اور لجنٹ ہے، اب گویا کہ شیر ہولڈر ان کو اس کام کے لئے لجنٹ بنا رہا ہے کہ تم سودی قرضے لو، اور سودی آمدنی بھی حاصل کرو، اس لئے ان علماء کے نزدیک کسی کمپنی کے شیرز اس وقت تک خریدنا جائز نہیں۔ جب تک یہ اطمینان نہ ہو جائے کہ یہ کمپنی نہ سود لیتی ہے، اور نہ سود دیتی ہے۔

علماء کرام کی دوسری جماعت کا یہ کہنا ہے کہ اگرچہ ان کمپنیوں میں یہ خرابی پائی جاتی ہے، لیکن اس کے باوجود اگر کسی کمپنی کا بنیادی کاروبار مجموعی طور پر حلال ہے۔ تو پھر دو شرطوں کے ساتھ اس کمپنی کے شیرز لینے کی گنجائش ہے۔ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ اور میرے والد ماجد حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا یہی موقف ہے، اور ان دونوں حضرات کی اتباع میں، میں بھی اسی موقف کو درست سمجھتا ہوں، وہ دو شرطیں یہ ہیں:

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ شیر ہولڈر اس کمپنی کے اندر سودی کلروہار کے خلاف آواز ضرور اٹھائے، اگرچہ اس کی آواز مسترد (Overrule) ہو جائے، اور میرے نزدیک آواز اٹھانے کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ کمپنی کی جو سالانہ میٹنگ (Annual General Meeting) A.G.M ہوتی ہے، اس میں یہ آواز اٹھائے کہ ہم سودی لین بیک کو درست نہیں سمجھتے، سودی لین دین پر راضی نہیں ہیں، اس لئے اس کو بند کیا جائے، اب ظاہر ہے کہ موجودہ حالات میں یہ آواز نقد خانے میں طوطی کی آواز ہوگی، اور یقیناً اس کی یہ آواز مسترد (Ouerrule) ہوگی، لیکن جب وہ یہ آواز اٹھائے تو حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق ایسی صورت میں وہ انسان اپنی ذمہ داری پوری ادا کر دیتا ہے۔

چوتھی شرط

چوتھی شرط، جو حقیقت میں تیسری شرط کا ایک حصہ ہے، وہ یہ ہے کہ جب منافع (ڈیویڈنڈ Dividend) تقسیم ہو، تو وہ شخص انکم اسٹیٹ منٹ (Income Statment) کے ذریعے یہ معلوم کرے کہ آمدنی کا کتنا فیصد حصہ سودی ڈیپازٹ سے حاصل ہوا ہے، مثلاً فرض کیجئے کہ اس کمپنی کو کل آمدنی کا ۵ فیصد حصہ سودی ڈیپازٹ میں رقم رکھوانے سے حاصل ہوا ہے، تو اب وہ شخص اپنے نفع کا پانچ فیصد حصہ صدقہ کر دے۔

لہذا کمپنی کا اصل کلروہار اگر حلال ہے۔ لیکن ساتھ میں وہ کمپنی بیک سے سودی قرضے لیتی ہے یا اپنی زائد رقم سودی اکاؤنٹ میں رکھ کر اس پر سود وصول کرتی ہے تو اس صورت میں اگر ان مذکورہ بلاوہ شرطوں پر عمل کر لیا جائے تو پھر ایسی کمپنیوں کے شیرز کی خرید و فروخت کی گنجائش ہے، اور میں سمجھتا ہوں کہ یہ جواز کا موقف معتدل اور اسلامی اصولوں کے مطابق ہے، لوگوں کے لئے سہولت کا راستہ فراہم کرتا ہے۔

ادھر کی تفصیل سے یہ معلوم ہو گیا کہ شیرز کی خرید و فروخت کے جواز کے لئے کل چار شرطیں ہو گئیں:

(۱) اصل کاروبار حلال ہو۔

(۲) اس کمپنی کے کچھ منجمد اثاثے (فکسڈ ایسٹس) وجود میں آچکے ہوں۔ رقم صرف نقد کی شکل میں نہ ہو۔

(۳) اگر کمپنی سودی لین دین کرتی ہے تو اس کی سالانہ میٹنگ میں آواز اٹھائی جائے۔

(۴) جب منافع تقسیم ہو۔ اس وقت جتنا نفع کا جتنا حصہ سودی ڈپازٹ سے حاصل ہوا ہو۔ اس کو صدقہ کر دے۔
ان چار شرطوں کے ساتھ شیرز کی خرید و فروخت جائز ہے۔

شیرز خریدنے کے دو مقصد

آجکل اشاک مارکیٹ میں شیرز کے جو سودے ہوتے ہیں۔ وہ دو مقصد کے تحت ہوتے ہیں، نمبر ایک، بعض لوگ انویسٹمنٹ کی غرض سے شیرز خریدتے ہیں، ان کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ ہم شیرز خرید کر کسی کمپنی کے حصہ دار بن جائیں۔ اور پھر گھر بیٹھے اس کا سالانہ منافع ملتا رہے۔ اس کی تفصیل تو میں نے اوپر بیان کر دی کہ ایسے لوگوں کے لئے چار شرطوں کے ساتھ شیرز خریدنا جائز ہے۔

شیرز اور کیپیٹل گین

دوسری طرف بعض لوگ شیرز کی خرید و فروخت انویسٹمنٹ کی غرض سے نہیں کرتے، بلکہ ان کا مقصد کیپیٹل گین (Capital Gain) ہوتا ہے۔ وہ لوگ اس کا اندازہ کرتے ہیں کہ کس کمپنی کے شیرز کی قیمت میں اضافہ ہونے کا امکان ہے۔ چنانچہ اس کمپنی کے شیرز خرید لیتے ہیں اور پھر چند روز بعد جب قیمت بڑھ جاتی ہے تو ان کو فروخت کر کے نفع حاصل کر لیتے ہیں۔ اور یا کسی کمپنی کے شیرز کی قیمت گھٹ جاتی ہے تو اس کے شیرز خرید لیتے ہیں اور بعد میں فروخت کر دیتے ہیں اس طرح خرید و فروخت کے ذریعے نفع حاصل کرنا ان کا مقصد ہوتا ہے، اس کمپنی میں حصہ دار بننا اور اس کا سالانہ منافع حاصل کرنا ان کا مقصد نہیں ہوتا، بلکہ خود شیرز ہی کو ایک سالانہ تجارت بنا کر اس کا

لین دین کرتے ہیں۔ سوال یہ ہے شرعاً اس طریقہ کار کی کمال تک منجائش ہے؟
اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح شیرز خریدنا جائز ہے۔ اسی طرح ان کو فروخت
کرنا بھی جائز ہے۔ بشرطیکہ ان شرائط کو پورا کر لیا جائے جو ابھی اوپر ذکر کی گئیں ہیں، اور
جس طرح یہ جائز ہے کہ ایک چیز آپ آج خرید کر کل فروخت کر دیں، اور کل خرید کر
پرسوں فروخت کر دیں بالکل اسی طرح شیرز کی بھی خرید و فروخت جائز ہے۔

ڈیفرنس برابر کرنا سٹہ بازی ہے

لیکن اس خرید و فروخت کو درست کہنے کی دشواری اس سٹہ بازی کے وقت پیش
آتی ہے جو اشاک ایکسچنج کا بہت بڑا اور اہم حصہ ہے، جس میں بالوقت شیرز کا لین دین
بالکل مقصود نہیں ہوتا، بلکہ آخر میں جا کر آپس کا فرق (ڈیفرنس Difference)
برابر کر لیا جاتا ہے، اور شیرز پر نہ تو قبضہ (Delivery) ہوتا ہے اور نہ ہی قبضہ پیش نظر
ہوتا ہے۔ لہذا جہاں یہ صورت ہو کہ قبضہ بالکل نہ ہو۔ اور شیرز کا نہ لینا مقصود ہو اور نہ
دینا مقصود ہو، بلکہ اصل مقصد یہ ہو کہ اس طرح سٹہ بازی کر کے آپس کے ڈیفرنس کو
برابر کر لینا مقصود ہو تو یہ صورت بالکل حرام ہے، اور شریعت میں اس کی اجازت
نہیں۔

شیرز کی ڈیلیوری سے پہلے آگے فروخت کرنا

دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ بعض اوقات ایک شخص شیرز خرید لیتا ہے۔ لیکن
ابھی تک اس شیرز پر قبضہ اور ڈیلیوری (Delivery) نہیں ہوتی، اس سے پہلے وہ ان شیرز
کو آگے فروخت کر دیتا ہے، مثلاً ایک کمپنی کے شیرز آج بازار میں جلدی
(Subscribe) ہوئے، لیکن ابھی اس کے شیرز کے اجراء کا عمل مکمل نہیں ہوتا کہ اس
سے پہلے ہی ان شیرز پر دسیوں سودے ہو چکے ہوتے ہیں۔ اس لئے کہ عام طور پر شیرز
کی خریداری کے بعد حاضر سودوں میں بھی ڈیلیوری ملنے میں کم از کم ایک ہفتہ ضرور لگ جاتا
ہے، اب سوال یہ ہے کہ کیا اس طرح قبضہ اور ڈیلیوری ملنے سے پہلے ان کو آگے فروخت

کرنا جائز ہے یا نہیں؟

اس سلسلے میں پہلے ایک اصول سمجھ لیں، اس کے بعد صورت واقعہ کا جائزہ لینا آسان ہو گا، وہ اصول یہ ہے کہ جس چیز کو آپ نے خریدا ہے۔ اس چیز پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کو آگے فروخت کرنا جائز نہیں، لیکن قبضہ کے اندر ہمیشہ حسی قبضہ (Physical Possession) ضروری نہیں ہوتا۔ بلکہ حکمی قبضہ (Constructive Possession) بھی اگر ہو جائے، یعنی وہ چیز ہمارے ضمان (Risk) میں آجائے تو اس کے بعد بھی اس چیز کو آگے فروخت کرنا جائز ہے۔

شیرز کا قبضہ

اب یہاں یہ دیکھنا ہے کہ شیرز کا قبضہ کیا ہے؟ اس پر قبضہ کس طرح ہوتا ہے؟ یہ کانڈ جس کو ہم شیرز سرٹیفکیٹ کہتے ہیں۔ اس سرٹیفکیٹ کا نام ”شیرز“ نہیں، بلکہ ”شیرز“ اس ملکیت کا نام ہے جو اس کمپنی کے اندر ہے۔ اور یہ سرٹیفکیٹ اس ملکیت کی علامت اور اس کا ثبوت اور اس کی شہادت ہے۔ لہذا اگر فرض کریں کہ ایک شخص کی ملکیت تو اس کمپنی میں ثابت ہو گئی۔ لیکن اس کو ابھی تک سرٹیفکیٹ نہیں ملا، تب بھی شرعی اعتبار سے یہ کہا جائے گا کہ وہ شخص اس کا مالک ہو گیا۔

اس کو ایک مثال کے ذریعے سمجھئے مثلاً آپ نے ایک کلا خریدی۔ وہ کلا آپ کے پاس آگئی، لیکن جس شخص سے آپ نے خریدی ہے، وہ کلا اب تک اسی کے نام پر رجسٹرڈ ہے۔ رجسٹریشن تبدیلی نہیں کر لئی۔ اب چونکہ آپ کا قبضہ اس کلا پر ہو چکا ہے، اس لئے صرف آپ کے نام پر رجسٹرڈ نہ ہونے کی وجہ سے یہ نہیں کہا جائے گا کہ آپ کا قبضہ مکمل نہیں ہوا۔

رسک کی منتقلی کافی ہے

اس طرح شیرز سرٹیفکیٹ ایسے ہی ہیں، جیسے رجسٹرڈ کار، اب سوال یہ ہے کہ کمپنی کا وہ اصل حصہ جس کی یہ شیر نمائندگی کر رہا ہے وہ اس کی ملکیت میں آیا یا نہیں؟ اب ظاہر ہے کہ وہ حصہ ایسا نہیں ہے کہ وہ شخص کمپنی میں جا کر اپنا حصہ وصول کر لے۔

اور اس پر قبضہ کر لے، ایسا کرنا تو ممکن نہیں ہے۔ لہذا اصل حصے کے ملک بننے کا مطلب یہ ہے کہ اس حصے کے فوائد اور نقصانات، اس حصے کی ذمہ داریاں (Liabilities) اور اس کے منافع (Profits) کا حق دار بن گیا یا نہیں؟

مثلاً آج میں نے اشاک بلڈ کیٹ سے ایک شیر خریدا، اور ابھی تک شیر سرٹیفکیٹ کی وصولیابی یا ڈیوری نہیں ہوئی، اس دوران وہ کمپنی بم کرنے سے تباہ ہو گئی، اور اس کا کوئی اثاثہ باقی نہیں بچا، اب سوال یہ ہے کہ یہ نقصان کس کا ہوا؟ اگر نقصان میرا ہوا، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس شیر کارسک میں نے لے لیا، اس صورت میں اس کو آگے فروخت کر سکتا ہوں، اور اگر نقصان میرا نہیں ہوا بلکہ بیچنے والے کا نقصان ہوا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس شیر کارسک میری طرف منتقل نہیں ہوا تھا۔ اس صورت میں میرے لئے اس شیر کو آگے فروخت کرنا جائز نہیں۔ جب تک شیر سرٹیفکیٹ پر قبضہ نہ کر لوں۔

اب سوال یہ ہے کہ حقیقی صورت حل کیا ہے؟ واقعہ شیرز کے خریدنے کے فوراً بعد اس کارسک (Risk) منتقل (ٹرانسفر) ہو جاتا ہے یا نہیں؟ یہ ایک سوال ہے جس کے جواب میں مجھے ابھی تک قطعی صورت حل معلوم نہیں ہو سکی۔ اس لئے اس کے بارے میں کوئی حتمی بات اب تک نہیں کہتا۔ اور اصول میں نے بتا دیا کہ رسک (Risk) منتقل ہونے کی صورت میں آگے بیچنا جائز ہے، البتہ احتیاط کا تقاضہ ہر صورت یہی ہے کہ جب تک ڈیوری نہ مل جائے اس وقت تک آگے فروخت نہ کیا جائے۔

”بدلہ“ کا سودا جائز نہیں

اشاک بیکمچ میں شیرز کی خرید و فروخت کا ایک اور طریقہ بھی رائج ہے، جس کو ”بدلہ“ کہا جاتا ہے، یہ بھی فینانسنسنگ کا ایک طریقہ ہے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک شخص کو پیسوں کی ضرورت ہے اور اس کے پاس شیرز موجود ہیں۔ وہ شخص دوسرے کے پاس وہ شیرز لے کر جاتا ہے، اور اس سے کہتا ہے کہ میں یہ شیرز آج آپ کو اتنی قیمت پر فروخت کرتا ہوں، اور ایک ہفتہ کے بعد میں قیمت بڑھا کر اتنے میں خرید

لوں گا۔ گویا کہ فروخت کرتے وقت یہ شرط ہوتی ہے کہ یہ شیرز قیمت بدھا کر واپس کرنے ہوں گے۔ دوسرے شخص کو آپ فروخت نہیں کر سکتے۔ سوال یہ ہے کہ یہ ”بدلہ“ کی صورت شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

جواب ظاہر ہے کہ یہ صورت جائز نہیں۔ اس لئے کہ فقہ کا اصول ہے کہ کسی بھی بیع کے اندر ایسی شرط لگانا جو مقتضاء عقد کے خلاف ہو۔ جائز نہیں۔ اور خاص طور پر قیمت بدھا کر واپس لینے کی شرط لگانا حرام ہے، اور یہ شرط فاسد ہے۔ لہذا ”بدلہ“ کی یہ صورت خالصۃً سودی کا ایک دوسرا عنوان ہے، شرعاً اس کی اجازت نہیں۔

شیرز پر زکوٰۃ کا مسئلہ

ایک مسئلہ شیرز پر زکوٰۃ کا ہے، سوال یہ ہے کہ کیا ان شیرز پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے یا نہیں؟ اگر زکوٰۃ واجب ہے تو پھر کس طرح اس کا حساب (Culculat) کیا جائے؟ اور کس طرح ادا کی جائے؟ جیسا کہ میں نے ابتداء عرض کیا تھا کہ شیرز اس حصے کی نمائندگی کرتا ہے جو کمپنی کے اندر ہے۔ لہذا اگر کسی شخص نے شیرز صرف اس مقصد کے تحت خریدے ہیں کہ میں اس کو آگے فروخت کر کے اس سے نفع حاصل کروں گا۔ گویا کہ ”کیپٹل گین“ (Capital gain) مقصود ہے۔ ان شیرز کا سالانہ منافع وصول کرنا مقصود نہیں۔ تو اس صورت میں ان شیرز کی ملاکیت قیمت کے حساب سے اس پر زکوٰۃ واجب ہے۔

لیکن اگر خریدتے وقت اس کا مقصد کیپٹل گین نہیں تھا، بلکہ اصل مقصد سالانہ منافع (Dividend) حاصل کرنا تھا۔ لیکن ساتھ میں یہ خیال بھی تھا کہ اگر اچھا منافع ملا، تو بیچ بھی دیں گے، تو ایسی صورت میں زکوٰۃ اس شیرز کی ملاکیت قیمت کے اس حصے پر واجب ہوگی جو قلیل زکوٰۃ اثاثوں کے مقابل میں ہوگی، اس کو ایک مثل کے ذریعے سمجھ لیجئے:

مثلاً شیرز کی ملاکیت واپس سو روپے ہے؟ جس میں سے $\frac{10}{100}$ روپے بلڈنگ اور مشینری وغیرہ کے مقابل میں ہیں، اور $\frac{90}{100}$ روپے خام مل، تیار مل اور نقد روپے کے

مقابلے میں ہے، تو اس صورت میں چونکہ ان شیرز کے $= / ۳۰$ روپے قتل زکوٰۃ حصوں کے مقابلے میں ہیں۔ اس لئے $= / ۳۰$ روپے کی زکوٰۃ ڈھائی فیصد کے حساب سے واجب ہوگی۔ $= / ۶۰$ روپے کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ نقشے سے یہ بات اور واضح ہو جائے گی:

شیرز کی مارکیٹ قیمت $= / ۱۰۰$ روپے

قابل زکوٰۃ		قابل زکوٰۃ	
تیار مل	خام مل	بلڈنگ	مشینری
$= / ۱۵$	$= / ۱۵$	$= / ۳۰$	$= / ۳۰$
کل اٹائے			
$= / ۱۰۰$ روپے			

خلاصہ

خلاصہ یہ کہ صرف ایسی کمپنیوں کے شیرز کی خرید و فروخت جائز ہے۔ جن کا بنیادی کاروبار جائز اور حلال ہو۔ اور ان شرائط کے ساتھ جائز ہے جو اوپر ذکر کی گئیں اللہ تعالیٰ ہم سب کو شریعت کے احکام پر عمل کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔
و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

حقوق مجرہ کی خرید و فروخت

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم



ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ۞

"لیلۃ القدر خیر من الف شهر"
(سورۃ القدر: ۳۰ پ)

شب قدر بہتر ہے ہزار مہینوں سے

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حقوق مجروحہ کی خرید و فروخت

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم النبيين، ورحمة
للعالمين، وعلى آله واصحابه الذين رفعوا معالم الدين، وعلى كل من تبعهم باحسان
الى يوم الدين -

دور حاضر میں شخصی حقوق کی مختلف قسمیں وجود پذیر ہو گئی ہیں جو حقیقت میں
”اعیان“ نہیں ہیں۔ لیکن بازاروں میں خرید و فروخت کے ذریعے ان کا لین دین رائج
ہے۔ وضعی قوانین نے ان میں سے بعض حقوق کی فروختگی کی اجازت دی ہے اور بعض کی
فروخت ممنوع قرار دی ہے لیکن بازار اس طرح کے معاملات سے بھرے ہوئے ہیں، مثلاً
مکانات اور دکانوں کی چوڑی، مخصوص تجارتی نام یا ٹریڈ مارک (TRADE MARK) یا
تجارتی لائسنس کا استعمال، اور وہ حقوق جن کو آج کی زبان میں ذہنی، ادبی فنی ملکیت کے
حقوق کہا جاتا ہے مثلاً حق تصنیف و اشاعت، حق ایجاد، آرٹسٹ کا اپنے ایجاد کردہ آرٹ ورک
میں حق۔

یہ تمام حقوق موجودہ تجارتی عرف میں ملکیت قرار دیئے جاتے ہیں، جن پر شخصی
اموال و املاک کے احکام جاری ہوتے ہیں، بالکل اعیان اور مادی اموال کی طرح ان کی بھی
خرید و فروخت ہوتی ہے، انہیں کرایہ پر دیا جاتا ہے، ہدیہ کیا جاتا ہے، ان میں میراث جاری
ہوتی ہے۔

ہمارے سامنے مسئلہ یہ ہے کہ کیا اسلامی شریعت میں ان حقوق کو اموال قرار
دے کر ان کی خرید و فروخت کرنا یا کسی جائز طریقے سے ان کا عوض لینا جائز ہے یا
نہیں؟

یہ مسئلہ اس وسیع اور ہمہ گیر شکل میں قدیم فقہاء کے عہد میں موجود نہیں تھا اس لئے یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ فقہ کی قدیم کتابوں میں ہمارے زمانے کی ان جزئیات کا حکم تو نہیں ملے گا البتہ فقہاء قدیم نے بہت سے ان حقوق اور ان کا عوض لینے کے مسئلہ پر کلام کیا ہے، جو اس دور میں موجود اور متصور تھے چنانچہ بعض فقہاء نے ”حقوق مجرہ“ کا عوض لینے کو ناجائز کہا ہے اور بعض فقہاء نے حقوق مجرہ کی بعض اقسام کا عوض لینے کو جائز قرار دیا ہے۔ حقوق کے سلسلے میں فقہاء کی بحثوں کا استقصاء کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حقوق کے انواع بہ کثرت ہیں اور ان کے بارے میں فقہاء کی عبارتیں باہم مختلف ہیں، مجھے ابھی تک کوئی ایسی عبارت نہیں ملی جو حقوق کی تمام قسموں پر حاوی ہو اور جو ایسا ضابطہ واضح کرے جس پر مسئلہ حقوق کی تمام جزئیات مبنی ہوں۔ لہذا اس بات کی ضرورت محسوس ہوئی کہ قرآن و سنت کے دلائل سے مسئلہ حقوق کے ضوابط مستنبط کئے جائیں اور کتب فقہ میں بکھری ہوئی وہ جزئیات بھی یکجا کی جائیں جو حقوق کے مسئلے میں نظائر بن سکیں۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ ہمارے قدموں کو جادہ حق پر قائم رکھے اور اس مسئلہ میں حق و صواب کے لئے ہمارے سینوں کو کھول دے۔ آمین۔

حقوق مجرہ کی قسمیں

جن حقوق کا عوض لینے پر فقہاء نے بحث کی ہے ان کا استقراء کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حقوق کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) شرعی حقوق یعنی وہ حقوق جو شارع کی طرف سے ثابت ہیں، ان کے ثبوت میں قیاس کا کوئی دخل نہیں ہے۔

(۲) عرفی حقوق یعنی وہ حقوق جو عرف کی بنا پر ثابت ہیں اور شریعت نے بھی ان حقوق کو تسلیم کیا ہے۔ پھر ان دونوں کی دو دو قسمیں ہو جاتی ہیں۔

اول: وہ حقوق جن کی مشروعیت اصحاب حقوق سے ضرر دینے کے لئے ہوتی ہے۔

دوم: وہ حقوق جو اصالۃ مشروع ہوتے ہیں۔

پھر وہ حقوق جو اصالۃ مشروع ہوتے ہیں، ان کی چند قسمیں ہیں۔

- (۱) وہ حقوق جو اشیاء میں دائمی منافع سے عبارت ہیں، مثلاً حق مرور (راستہ چلنے کا حق) حق شرب (پانی لینے کا حق) حق تنسیل (پانی بہانے کا حق) وغیرہ
- (۲) وہ حقوق جو کسی مباح الاصل چیز پر کسی شخص کا پہلے قبضہ کرنے کی وجہ سے حاصل ہوتے ہیں اسے ”حق اسبقیت“ یا ”حق اختصاص“ کہتے ہیں۔
- (۳) وہ حقوق جو کسی شخص کے ساتھ کوئی عقد کرنے یا کسی موجود عقد کو باقی رکھنے کی صورت میں حاصل ہوتے ہیں مثلاً زمین، مکان یا دکان کو کرایہ پر دینے کا حق، یا وقف کے وظائف میں سے کسی وظیفہ کو باقی رکھنے کا حق۔

پھر ان حقوق کا عوض لینا دور طریقوں سے ممکن ہے :-

- (۱) ایک یہ کہ فروختگی کے ذریعہ عوض لینا جس کی صورت یہ ہوگی کہ بائع اپنی مملوکہ چیز کو اس کے تمام مقتضیات کے ساتھ مشتری کی طرف منتقل کر دے گا۔
- (۲) دوسرے یہ کہ صلح اور دست برداری کے طور پر عوض لینا۔ اس صورت میں دست بردار ہونے والے کا حق تو ختم ہو جاتا ہے لیکن محض اس کے دست بردار ہونے سے اس شخص کی طرف حق منتقل نہیں ہوتا۔ جس کے حق میں وہ دست بردار ہو لیکن جس شخص کے حق میں دست برداری ہوئی ہے اس کے مقابلہ میں دست بردار ہونے والے کی مزاحمت ختم ہو جاتی ہے۔

امام قرانی ان دونوں طریقوں کا فرق بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

اعلم ان الحقوق والاملاك ينقسم التبصر فيهما الى نقل واسقاط، فالنقل ينقسم الى ما هو بعوضي والاعيان، كالبيع والقرض..... والى ما هو بغير عوض، كالهدايا والوصايا..... فان ذلك كله نقل ملكي اعيان بغير عوض، واما الاسقاط فهو ما بعوض كالخلع، والعفو على مال..... فجميع هذه الصور يسقط فيها الثابت، والا ينتقل الى الباذل ما كان يملكه المبزول له من العصمة ويبيع العبد ونحوهما -

(الفروق للقرانی ۳/ ۱۱۰ الفرق التاسع والسبعون)

”حقوق و ملاک میں تصرف کبھی اس طرح ہوتا ہے کہ ملک اپنا حق یا اپنی ملکیت دوسرے کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ اور کبھی تصرف کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ملک اپنا حق اور ملکیت ساقط کر دیتا ہے، حق اور ملکیت کی منتقلی کبھی بال عوض ہوتی ہے مثلاً بیع و قرض کی صورت میں اور کبھی بلا عوض ہوتی ہے مثلاً ہدیہ اور وصیت کی صورت میں، ان دونوں صورتوں میں بلا عوض اشیاء میں ملکیت کی منتقلی ہوتی ہے حق اور ملکیت کا ساقط کرنا بھی کبھی بال عوض ہوتا ہے مثلاً خلع اور مل لے کر معاف کر دینا..... ان تمام صورتوں میں ملکیت شدہ حق ساقط ہو جاتا ہے اور دینے والے کی طرف وہ چیز منتقل نہیں ہوتی جس کا دیا ہوا شخص ملک ہو جاتا ہے یعنی حفاظت، غلام کی بیع اور اس طرح کی چیزیں۔

ہم پہلے فقہاء کی ذکر کردہ حقوق کی قسموں کو ذکر کر کے ہر ایک قسم پر علیحدہ گفتگو کریں گے، پھر فقہاء کی بحثوں سے دور حاضر میں رائج حقوق کا حکم شرعی اور ان کا عوض لینے کا حکم جاننے کی کوشش کریں گے۔

حقوق شرعیہ

”حقوق شرعیہ“ سے ہماری مراد وہ حقوق ہیں جن کا ثبوت شارع کی طرف سے ہوا ہے، قیاس کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے، یعنی ان کا ثبوت اصحاب حقوق کے لئے شارع کی طرف سے ”نص جلی“ یا ”نص خفی“ کی بنا پر ہوا ہے، اگر نص نہ ہوتی تو وہ حق ثابت نہ ہوتا مثلاً حق شفعہ، حق ولاء، حق وراثت، حق نسب، حق قصاص، بیوی سے متبع ہونے کا حق، طلاق، حضانت اور ولایت کا حق، شوہر کی باری میں بیوی کا حق (حق قسم) ان حقوق کی دو قسمیں ہیں۔

اول: وہ حقوق جو اصالۃً ثابت نہیں ہوئے ہیں بلکہ اصحاب حقوق سے ضرر دور کرنے کے لئے ان کی مشروعیت ہوئی ہے۔ انہیں ہم ”حقوق ضروریہ“ کا نام دے سکتے

دوم: وہ حقوق جو اصحاب حقوق کے لئے اصالۃً ثابت ہوئے ہیں، دفع ضرر کے لئے مشروع نہیں ہوئے، انہیں ہم ”حقوق اصلیہ“ کہہ سکتے ہیں۔

حقوق ضروریہ

”حقوق ضروریہ“ کی ایک مثل حق شفعہ ہے، یہ اصالۃً ثابت ہونے والا حق نہیں ہے کیونکہ اصل یہ ہے کہ بائع اور مشتری نے باہمی رضامندی سے جب کوئی بیع کی تو کسی تیسرے شخص کو ان دونوں کے درمیان مداخلت کا حق حاصل نہیں ہے لیکن شریعت نے شریک جائداد، شریک حقوق جائداد اور پڑوسی کو دفع ضرر کے لئے حق شفعہ دیا ہے، اسی طرح شوہر کی باری میں بیوی کا حق بھی بیوی سے دفع ضرر کے لئے ہے۔ ورنہ شوہر کو اختیار ہے کہ اپنی بیوی سے جب چاہے متمتع ہو اور اس کے ساتھ رات گزارے، بچے کی پرورش کا حق، یتیم کی ولایت کا حق اور اختیار دی ہوئی بیوی کا اختیار طلاق کا حق بھی حقوق ضروریہ کے زمرے میں آتے ہیں۔

حقوق ضروریہ کا حکم یہ ہے کہ بھی طریقے سے ان کا عوض لینا جائز نہیں نہ تو فروختگی کے ذریعہ نہ صلح اور دستبرداری کے ذریعہ عوض لینا جائز ہے۔

اس کی عقلی دلیل یہ ہے کہ یہ حقوق اصحاب حقوق کے لئے اصالۃً ثابت نہیں ہوئے ہیں بلکہ دفع ضرر کے لئے مشروع ہوئے ہیں، جب صاحب حق اپنا حق کسی دوسرے کو دینے یا دوسرے کے لئے دستبردار ہونے پر راضی ہو گیا تو یہ بات ظاہر ہوئی کہ اس حق کے نہ ہونے سے اسے کوئی ضرر لاحق نہیں ہو گا، لہذا یہ معاملہ اصل کی طرف لوٹ جائے گا اور یہاں اصل اس کے لئے حق ثابت نہ ہوتا ہے۔ لہذا اس کے لئے عوض کا مطالبہ جائز نہیں ہے مثلاً حق شفعہ میں شفعہ اگر عوض لے کر حق شفعہ سے دستبردار ہو گیا تو یہ بات مشکف ہوئی کہ جو بیع اس کے لئے حق شفعہ کے ثبوت کا سبب بنی اس میں اس کا کوئی ضرر نہیں ہے، لہذا اس بیع کو ختم کرنے کے سلسلے میں اس کا حق ختم ہو گیا، اب اس پر مل لینا اس کے لئے جائز نہیں ہو گا۔

اسی طرح بیوی کا باری کا حق اس سے دفع ضرر کے لئے ہے، جب وہ بیوی اس

سے دستبردار ہو گئی تو معلوم ہوا کہ باری ترک کرنے سے اسے کوئی ضرر نہیں پہنچتا، لہذا اس کے لئے اس دستبرداری پر عوض لینا جائز نہیں ہے ”مختیرہ“ کا مسئلہ بھی اسی کے مثل ہے، شوہر نے اسے دفع ضرر کے لئے نکاح فسخ کرنے کا اختیار دیا تو اگر اس عورت نے مال کے عوض میں اپنا اختیار طلاق ختم کر دیا تو معلوم ہوا کہ شوہر کے ساتھ رہنے میں اسے کوئی ضرر نہیں تھا، لہذا وہ عورت اس پر عوض لینے کی حقدار نہیں۔ اسی طرح نامرد شخص کی بیوی کو دفع ضرر کے لئے اپنے نامرد شوہر سے نکاح فسخ کرانے کا حق ہے۔ اگر وہ عورت مال لے کر اس نامرد شوہر کے ساتھ رہنے پر راضی ہو گئی تو معلوم ہوا کہ نکاح باقی رہنے سے اسے ضرر نہیں تھا لہذا اس کے لئے عوض لینا جائز نہیں ہو گا۔

حقوق اصلیه

حقوق شرعیہ کی دوسری قسم وہ حقوق ہیں جو صاحب حقوق کے لئے اصالتاً ثابت ہوئے ہیں، دفع ضرر کے طور پر ان کی مشروعیت نہیں ہوئی ہے مثلاً حق قصاص، نکاح کو باقی رکھ کر شوہر کا بیوی سے متمتع ہونے کا حق، حق میراث، وغیرہ۔

اس قسم کے حقوق کا حکم یہ ہے کہ بیع کے طریقہ پر تو ان کا عوض لینا جائز نہیں ہے، یعنی اس کی گنجائش نہیں کہ خریدار کی طرف وہ حق منتقل ہو جائے اور بائع کو جو استحقاق تھا وہی خریدار کی طرف منتقل ہو جائے، لہذا مقتول کے ولی کے لئے جائز نہیں کہ قصاص لینے کا حق کسی کے ہاتھ بیچ دے اور ولی کے بدلے اس دوسرے شخص کو قصاص لینے کا حق حاصل ہو جائے، اسی طرح یہ بھی جائز نہیں کہ شوہر اپنا حق متمتع کسی دوسرے کے ہاتھ بیچ دے اور دوسرا شخص اس کی بیوی سے متمتع ہو، اور کسی شخص کے لئے یہ جائز نہیں کہ اپنا حق میراث دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دے کہ وارث حقیقی کے بدلے میں وہ دوسرا شخص میراث کا حق دار ہو جائے۔ اس لئے کہ شارع نے یہ حقوق مخصوص شخص کے لئے مخصوص صفت کے ساتھ ثابت کئے ہیں۔ اس طور پر کہ اس صفت کے معدوم ہونے سے حقوق معدوم ہو جاتے ہیں مثلاً شارع نے مقتول کے ولی کے لئے حق قصاص ولی ہونے کی بنا پر ثابت کیا ہے، لہذا ولایت ختم ہوتے ہی حق قصاص

ختم ہو جائے گا۔

دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ حقوق شرعاً قابل انتقال نہیں ہوتے لہذا نہ ان کی بیع ہو سکتی ہے نہ ہبہ ہو سکتا ہے، نہ میراث جاری ہوتی ہے، حق قصاص کی وراثت جو جاری ہوتی ہے وہ حقیقی وراثت نہیں ہے بلکہ یہ ایسا حق ہے جو قریب ترین ولی کی عدم موجودگی میں دوسرے عزیز کے لئے اصالت ثلاث ہوتا ہے۔ ایسا نہیں ہوتا کہ قریب ترین ولی سے یہ حق دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو گیا ہو۔

لہذا شریعت چونکہ ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف ان حقوق کی منتقلی کی اجازت نہیں دیتی، اس لئے فروختگی اور مبادلہ کے طور پر ان کا عوض لینا جائز نہیں ہے، اس حکم کا ماخذ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کی یہ حدیث ہے

”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع الولاء وہبہ“
کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ولای کی فروختگی اور ہبہ کرنے سے منع فرمایا

(اخرجه البخاری و المتق، باب بیع الولاء وہبہ)

البتہ صلح اور دستبرداری کے ذریعہ ان حقوق کا معاوضہ لینا جائز ہے اس کی صورت یہ ہوگی کہ صاحب حق اپنا حق استعمال کرنے سے باز آجائے اور اس شخص سے مل لے لے جسے اس حق کے استعمال سے نقصان پہنچتا، مثلاً مقتول کے جس ولی کو حق قصاص حاصل ہے اس کے لئے جائز ہے کہ قاتل سے مال لے کر صلح کر لے، یہ مال صاحب حق کے اپنا حق استعمال کرنے سے رکنے کا بدلہ ہے، اور قاتل یہ مال اپنے کو موت کے ضرر سے بچانے کے لئے صرف کر رہا ہے، یہ صلح قرآن و سنت کے نصوص اور اہل علم کے اجماع کی بنا پر جائز ہے۔

اسی طرح شوہر کو یہ حق ہے کہ بیوی کے ساتھ رشتہ نکاح باقی رکھ کر اس سے متمتع ہو لیکن شوہر عورت کی طرف سے دیئے جانے والے مال کے بدلے میں اپنے حق کو استعمال سے باز آجاتا ہے جس طرح خلع کرنے اور مال کی شرط کے ساتھ طلاق دینے میں ہوتا ہے، ایسا کرنا نص قرآنی اور اجماع امت سے جائز ہے۔

حقوق ضرور یہ اور حقوق اصلہ کے درمیان یہ فرق فقہاء احناف میں سے

بیری نے شرح الشبہ والنظار میں ذکر کیا ہے (مخطوط ص ۶۲، ۶۳) ابن عابدین نے بیری کی بحث کا خلاصہ اس طرح نقل کیا ہے۔

”وحاصله ان ثبوت حق الشفعة للشفيع، وحق القسم للزوجة، وكذا حق الخيار في النكاح للمخيرة اما هولدفع الضرر عن الشفيع والمرأة، ومثبت لذلك لا يصح الصلح عنه، لان صاحب الحق لما رضى علم انه لا يتضرر بذلك، فلا يستحق شيئاً، اما حق الموصى له بالخدمة فليس كذلك، بل ثبت له على وجه البر والصلة، فيكون ثابتاً له اصاله، فيصح الصلح عنه اذا نزل عنه لغيره، ومثله ما مر عن الاشباه من حق القصاص والنكاح والرق، حيث صح الاعتياض عنه، لانه ثابت لصاحبه اصاله، لا على وجه دفع الضرر عن صاحبه“ (رد المحتار للابن عابدین ۱۶:۳)

اس کا حاصل یہ ہے کہ شفع کے لئے حق شفعہ کا ثبوت، بیوی کے لئے قسم (باری) کا حق، مخیرہ کا حق خید یہ سب حقوق شفع اور عورت کے اور مخیرہ سے ضرر دور کرنے کے لئے ہیں۔ اور جن حقوق کا ثبوت دفع ضرر کے لئے ہو، ان میں (مل لے کر) صلح صحیح نہیں ہوتی، اس لئے کہ جب صاحب حق صلح پر راضی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اسے کوئی ضرر نہیں ہے لہذا وہ کسی مل کا حقدار نہیں ہے، اس کے برخلاف جس شخص کے لئے خدمت کی وصیت کی گئی تھی اس کا معاملہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس کے لئے حق خدمت کا ثبوت حسن سلوک اور صلہ رحمی کے طور پر ہوا ہے۔ لہذا اس کا یہ حق اصالہ ثابت ہے (نہ کہ دفع ضرر کے لئے) اس بنا پر دوسرے کے لئے حق خدمت سے دستبردار ہو کر صلح کرنا درست ہو گا۔ اس کے مثل حق قصاص، حق نکاح اور حق رق کا حکم ہے کہ ان کا عوض لینا درست ہے کیونکہ یہ حقوق اصحاب حقوق کے لئے

اصالت ثابت ہیں دفع ضرر کے طور پر ثابت نہیں ہیں۔

لیکن صلح کے ذریعہ یہ عوض لینا اسی صورت میں جائز ہو گا جب وہ حق فی الحال موجود اور قائم ہو جیسا کہ حق قصاص، حق بقاء نکاح، حق رقبہ لیکن اگر کوئی حق مستقبل میں متوقع ہے فی الحال ثابت نہیں تو اس کا عوض لینا نہ بیع کے ذریعہ جائز ہے، اور نہ صلح کے ذریعے سے، مثلاً مورث کی زندگی میں مال کے بدلے میں حق وراثت سے دستبردار ہونا جائز نہیں ہے کیونکہ مورث کی زندگی میں حق وراثت ثابت و موجود نہیں ہے بلکہ یہ ایک متوقع حق ہے جس کے ثبوت عدم ثبوت دونوں کا امکان ہے حق وراثت تو مورث کی وفات سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح حق ولاء مولیٰ کے زندگی میں غیر ثابت حق ہے، مولیٰ کی وفات سے یہ حق موکد ہوتا ہے لہذا اس سے دستبردار ہونا درست نہیں ہے۔

مورث اور مولیٰ (آزاد کردہ غلام) کی وفات کے بعد حق میراث اور حق ولاء دونوں ترکے میں مادی ملکیت کی شکل میں تبدیل ہو جاتے ہیں، لہذا مورث اور مولیٰ کی وفات کے بعد شرائط معروفہ کے ساتھ تملک کے طریقے پر اس حق کو فروخت کرنا یا اس سے دستبردار ہونا درست ہے جس کا طریقہ علم فرائض میں بیان کر دیا گیا ہے۔

حقوق عرفیہ

حقوق کی دوسری قسم کو ہم حقوق عرفیہ کہہ سکتے ہیں، حقوق عرفیہ سے مراد وہ شرعی حقوق ہیں جن کا ثبوت اصحاب حقوق کے لئے عرف و عادت کی بنا پر ثابت ہوتے ہیں۔ یہ حقوق اس اعتبار سے شرعی ہیں کہ شریعت اسلامیہ نے عرف و تعامل کی بنا پر انہیں تسلیم کیا ہے، لیکن ان حقوق کا مآخذ عرف ہے نہ کہ شریعت مثلاً راستہ میں چلنے کا حق، پانی لینے کا حق، پانی بہانے کا حق وغیرہ۔ ان عرفی حقوق کی چند قسمیں ہیں:

۱۔ اشیاء سے انتفاع کا حق

اس سے مراد مادی اشیاء کے منافع سے استفادہ کا حق ہے، اگر یہ انتفاع متعین

مدت کے لئے ہو تو اجارہ کے طور پر اس کا عوض لینا جائز ہے، اور اس پر اجارہ کے احکام جاری ہوں گے مثلاً معین مدت کے لئے مکان میں سکونت سے استفادہ کرنا لہذا مالک کے لئے اس انقلاع کا عوض اس طرح لینا جائز ہے کہ وہ اپنا مکان معین مدت کے لئے طے شدہ کرائے پر کسی کو دے دے۔

لیکن اگر مالک یہ منفعت دوسرے شخص کی طرف ہمیشہ کے لئے منتقل کرے تو یہ اس منفعت کی فروخت کی جیسا کہ فقہائے احناف نے بھی اسے ”بیع الحقوق المجردہ“ کے نام سے ذکر کیا ہے، اس بیع کے جواز یا عدم جواز کے بارے میں فقہاء کے مختلف نقطہ ہائے نظر ہیں، بعض فقہاء نے حقوق مجردہ کی بیع کو مطلقاً جائز کہا ہے، بعض حضرات فقہاء نے اسے مطلقاً ناجائز قرار دیا ہے بعض فقہاء نے بعض حقوق مجردہ کی بیع جائز قرار دی ہے اور بعض حقوق مجردہ کی فروخت کی ناجائز قرار دی ہے۔ میرا خیال یہ ہے کہ پہلے فقہاء کی ذکر کردہ حقوق کی صورتوں اور ان کے بارے میں فقہاء کے بیان کئے ہوئے احکام یکے بعد دیگرے ذکر کر دیئے جائیں۔ پھر اس باب میں فیصلہ کن بات بیان کر دی جائے۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ ہوا الموفق للصواب

مختلف حقوق

فقہاء نے اس قسم کے جو حقوق ذکر کئے ہیں، وہ مندرجہ ذیل ہیں۔ (۱) حق مرور (۲) حق تعالیٰ (۳) حق تسبیح (۴) حق شرب (۵) دیوار پر لکڑی رکھنے کا حق (۶) دروازہ کھولنے کا حق۔

فقہائے احناف کے مشہور قول کے مطابق یہ سارے حقوق، حقوق مجردہ ہیں جن کی بیع جائز نہیں ہے فقہاء مالکیہ، شافعیہ، حنابلہ کی کتابوں میں معروف یہ ہے کہ ان میں سے اکثر حقوق کا عوض لینا جائز ہے۔

بیع کی تعریف

حقیقت میں اس اختلاف کی بنیاد بیع کی تعریف ہے، جن لوگوں نے بیع کی تعریف اس طرح کی ہے، ”مال کا تبادلہ مال سے کرنا“ اور مال کو عین (مادی محسوس چیز) کے

ساتھ خاص کیا انہوں نے حقوق مجردہ کی بیع کو ناجائز کہا ہے کیونکہ حقوق مجردہ اعیان نہیں ہیں اور جن لوگوں نے بیع کی تعریف کو عام کر کے منافع کو بھی اس میں شامل کیا ہے انہوں نے حقوق مجردہ کی بیع کو جائز قرار دیا ہے۔

شوافع کا مذہب

فقہاء شافعیہ کے یہاں بیع کی تعریف میں منفعت کی دائمی بیع بھی شامل ہے، چنانچہ علامہ ابن حجرؒ ہیشمی نے بیع کی تعریف اس طرح کی ہے۔

”عقد يتضمن مقابلة مال بمال بشرطه الا لا استفادة ملك عين او منفعة موبدة“

بیع ایسا عقد ہے جس میں مال کا تبادلہ مال سے ہو آنے والی شرطوں کے ساتھ تاکہ متعین مادی چیز کی ملکیت یا اس سے ابدی منفعت حاصل ہو جائے

شروانی نے ابن حجرؒ ہیشمی کی مذکورہ بالا عبارت کی تشریح کرتے ہوئے ”موبدہ“ کے تحت لکھا ہے:

قوله ”موبدة“ كحق الممر اذا عقد عليه بلفظ البيع“

(حواشی الشروانی علی تحفة المحتاج، ص ۲۱۵ ج ۴)

مثلاً گزرنے کا حق جب کہ ”بیع“ کے لفظ کے

ذریعہ اس کا معاملہ کیا جائے

علامہ شربنی خطیب فرماتے ہیں :-

وحده بعضهم بانه عقد معاوضة مالية يفيد ملك عين او منفعة على التاييد، فدخل بيع حق الممر ونحوه وخرجت الاجارة بقاء بقيد التاقيت فانها ليست بيعاً“

(مغنی المحتاج للشریعی ص ۳ ج ۲)

”بعض فقہاء نے بیع کی تعریف اس طرح کی ہے: بیع مالی معاوضہ کا

عقد ہے جس سے کسی چیز یا منفعت پر ہمیشہ کے لئے ملکیت حاصل ہوتی ہے، اس تعریف میں حق مرور وغیرہ کی بیع داخل ہو گئی اور وہ اجلہ جو محدود مدت کے لئے ہو اس تعریف سے خارج ہو گیا لہذا اجلہ بیع نہیں ہے

ابن القاسم غری نے متن ابی شجاع کی شرح میں لکھا ہے:

”فاحسن ما قيل في تعريفه انه مملوك عين مالية بمعاوضة باذن شرعي، او مملوك منفعة مباحة على التأييد بشمن مالي..... ودخل في منفعة مملوك حق البناء“

بیع کی سب سے اچھی تعریف یہ ہے کہ بیع شرعی اجازت سے بالعوض مالی چیز کا مالک بنانا ہے یا مالی قیمت کے بدلے دائمی طور پر مباح منفعت کا مالک بنانا ہے..... منفعت میں حق تعمیر کا مالک بنانا بھی داخل ہو گیا۔

باجوری ابن القاسم غری کی مذکورہ بالا عبارت کے ذیل میں لکھتے ہیں:

”اما قال ”ودخل في منفعة“ لان المنفعة تشمل حق العمر، ووضع الاخشاب على الجدار..... ولا بد من تقدير مضاف في كلامه بان يقال: ودخل في مملوك منفعة، ليناسب قوله ”مملوك حق البناء“ وصورة ذلك ان يقول له: بعتك حق البناء على هذا السطح مثلاً بكذا، والمراد بالخلق الاستحقاق (حاشية الباجوری علی شرح الغزوی، ص ۳۴۰ ج ۱)

غری نے ”دخل في منفعة“ اس لئے کہا کہ منفعت میں راستے میں گزرنے کا حق اور دیوار پر لکڑی رکھنے کے حق کو شامل ہے..... ان کے کلام میں مضاف مقدر ملنا ضروری ہے یعنی تقدیر عبارت اس طرح سے ہے

ودخل في مملوك منفعة، تاکہ آگے جو ”مملوك حق البناء“ کہا ہے وہ درست ہو جائے ”حق تعمیر“ کا مالک بنانے کی صورت یہ

ہے کہ کوئی شخص دوسرے سے کہے: میں نے تمہارے ہاتھ اس سطح پر عادت تعمیر کرنے کا حق اتنی قیمت کے بدلے میں فروخت کیا اور حق سے مراد استحقاق ہے۔

علامہ شاطری نے ”الیاقوت النفیس“ میں اس کی تلخیص اس طرح کی ہے: ”البيع لغة: مقابلة شئ بشئ، وشرعاً: عقد معاوضة مالية تفيد ملك عين، او منفعة على التابيد، كما في بيع حق العمر، ووضع الاخشاب على الجدار، وحق البناء على السطح“

(الیاقوت النفیس فی مذهب ابن ادريس، ص ۷۳)

لغت میں بیع ایک چیز کا دوسری چیز سے تبادلہ کا نام ہے لیکن اصطلاح شرع میں بیع کی تعریف یہ ہے: مالی معاوضہ کا عقد جس کے ذریعہ کسی چیز یا کسی منفعت پر دائمی ملکیت حاصل ہو جیسا کہ حق مرور اور دیوار پر لکڑیاں رکھنے کا حق اور سطح پر عادت تعمیر کرنے کے حق کی بیع“

ان فقہی عبارتوں سے یہ بات ظاہر ہے کہ دائمی منفعت کا حق فقہاء شافعیہ کے نزدیک مال ہے جس کی خرید و فروخت جائز ہے

حنابلہ کا مذہب

فقہاء حنابلہ کے نزدیک بھی ایسا ہی ہے بہوتی کے بیان کے مطابق حنابلہ کے یہاں بیع کی تعریف یہ ہے:

مبادلة عين مالية او منفعة مباحة مطلقاً، بان لا

تختص اباحتھا بحال دون آخر کمردار او بقعة تحفر

بئرآ، باحدھما، ای عین مالیت او منفعة مباحة مطلقاً.....

فی شمل نحو بیع کتاب او بمری دار، او بیع نحو مری

دار بکتاب، او بمری دار آخری (شرح منتهی الارادات ص ۱۳۰ ج ۲)

”بیع ایک مالیت رکھنے والی چیز کا تبادلہ ہے یا مطلق مباح
منفعت کا تبادلہ ہے جس کی اباحت کسی ایک حال کے ساتھ مخصوص
نہ ہو، (دوسری مالیت رکھنے والی چیز یا مطلق مباح منفعت سے) جیسے
گھر کی گزر گاہ یا زمین کا وہ حصہ جس میں کنواں کھودا جائے۔ ان
میں سے ایک کا دوسرے سے تبادلہ، یعنی ایک طرف عین مالیت اور
دوسری طرف منفعت مباحہ، لہذا یہ تعریف ان تمام صورتوں
کو شامل ہوگی۔ کتب کا کتب سے تبادلہ، کتب کا حق مرور سے
تبادلہ، حق مرور کا کتب سے تبادلہ، ایک گھر کے حق مرور کا
دوسرے گھر کے حق مرور سے تبادلہ“

مرداوی رحمۃ اللہ علیہ نے ”الانصاف“ میں بیع کی متعدد تعریفات ذکر کرنے
اور اکثر اعتراضات کرنے کے بعد لکھا ہے

وقال فی الوجیز: ”ہو عبارة عن تملیک عین مالیة، او
منفعة مباحة علی التایید، بعوض مالی“ ویرد علیہ ایضا: الربا
والقرض، وبالجملة، قل ان یسلم حد قلت، لو قیل: ہو
مبادلة عین او منفعة مباحة مطلقاً، باحد ہما کذلک علی التایید
فیہما، بغیر ربا ولا قرض، لسلّم“

(الانصاف و معرفة الراجح من الخلاف، للمرداوی ص ۳۲۰ ج ۴)
”الوجیز میں لکھا ہے کہ: ”بیع“ مالیت رکھنے والی چیز یا مباح
منفعت کا دائمی طور پر مالی عوض کے بدلے میں مالک بنادینے کا نام
ہے۔ اس تعریف پر ربا اور قرض کے ذریعہ اعتراض وارد ہوتا ہے۔
خلاصہ کلام یہ ہے کہ کوئی تعریف اعتراض سے خالی نہیں ہے،
میں کہتا ہوں کہ اگر اس طرح تعریف کی جائے کہ: بیع کسی چیز یا
مطلق مباح منفعت کا ربا اور قرض کے بغیر کسی دوسری چیز یا مطلق
مباح منفعت کے بدلے دائمی طور پر مالک بنادینا ہے، ”تو اعتراض
وارد نہ ہو گا“ ہوتی نے کشاف القناع میں لکھا ہے:

”(و یصح ان یشتری ممرافی ملک غیره) دارا کان او
 غیرها (و) ان یشتری (موضعی جائط یفتحہ بابا و)
 ان یشتری (بقعة و ارض یحفرها بئرا) بشرط کون
 ذلک معلوما، لان ذلک تقع مقصود، فجازیعه کالد ورو یصح
 ایضا ان یشتری (علویت بینی علیہ بنیانا موصوفاً) او
 لیضع علیہ خشبا موصوفاً، لانه ملک للبائع، فجازیعه
 کالارض، ومعنی ”موصوفاً“ ای معلوما..... (وکذا لو کان
 البیت) الذی اشتری علوه (غیر بینی اذا وصف العلو
 والسفل) لیکون معلوما، وانما صح لانه ملک للبائع، فکان له
 الاعتیاض عنه (ویصح فعل ذلک) ای ما ذکر من اتخاذ
 ممری ملک غیره، او موضع فی حائطه یفتحہ بابا، او بقعة فی
 ارضه یحفرها بئرا، او علویت بینی علیہ بنیانا، او یضع علیہ
 خشبا معلومین (صلحا ابدا) ای موبدا، وهو معنی البیع
 (ومتی زال) البنیان او الخشب (فله اعادته)
 لانه استحق ابقاؤه بعوض (سواء زال لسقوطه) ای سقوط
 البنیان او الخشب او زال (لسقوط الحائط) الذی
 استاجرہ لذلک (او) زال (لغیر ذلک) کهدمه ایاہ.....
 (وله) ای لرب البیت (الصلح علی زواله) ای ازالة
 العلو عن بیتہ (او) الصلح بعد انهلاکہ علی (عدم عودہ)
 سواء کان ما صالحہ به مثل العوض للذی صولح به علی
 وضعه او اقل او اکثر، لان هذا عوض عن المنفعة
 المستحقة له، فیصح بما اتفقا علیہ“

(کشاف القناع للبهوتی، ص ۳۹۱، ۳۹۲ ج ۳)

کسی دوسرے کی ملکیت میں گزر گاہ خریدنا جائز ہے، چاہے وہ
 مکان ہو یا کچھ اور ہو اسی طرح کسی دوسرے کی دیوار میں دروازہ

کھولنے کے لئے مخصوص حصہ خریدنا اور دوسری کی زمین میں کنواں کھودنے کی جگہ خریدنا جائز ہے بشرطیکہ جگہ متعین و معلوم ہو، کیونکہ یہ بھی منفعت مقصودہ ہے لہذا امکانات کی طرح ان کی بیچ بھی جائز ہوگی، اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ کسی مکان یا کمرہ کا علو خرید لے تاکہ اس پر باہم طے شدہ انداز کی عمارت بنائے یا اس پر طے شدہ لکڑیاں رکھے کیونکہ علو بھی بائع کی ملکیت ہے لہذا اس کی بیچ بھی زمین کی طرح جائز ہے لفظ ”موصوف“ سے مراد معلوم ہے..... اسی طرح اس مکان کا علو خریدنا بھی جائز ہے جو مکان ابھی تعمیر نہیں ہوا ہے بشرطیکہ علو اور سفلی کے اوصاف بیان کر دیئے ہوں تاکہ بیچ معلوم ہو جائے علو وغیرہ کی بیچ درست ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ بھی بائع کی ملکیت ہے لہذا اسے اس کا معاوضہ لینے کا حق ہے اسی طرح دائمی صلح کے طور پر بھی مذکورہ بالا معاملات کرنا جائز ہے یعنی دوسرے کی ملکیت میں راستہ بنانا دروازہ کھولنے کے لئے دیوار کی مخصوص جگہ لینا، یا کسی کی زمین میں کنواں کھودنے کا حق لینا یا عمارت بنانے کے لئے کسی مکان یا کمرے کا علو لینا یا متعین لکڑیاں رکھنے کے لئے علو حاصل کرنا، یہ صلح بھی بیچ کے حکم میں ہے، اور جب علو کی عمارت یا لکڑی گر جائے تو اسے دوبارہ علو پر عمارت بنوانے یا لکڑی رکھنے کا حق ہے کیونکہ مشتری عوض کے بدلے اسے باقی رکھنے کا حقدار ہے، خواہ اوپر کا مکان یا لکڑی خود بخود گر گئی ہو یا اس دیوار کے منہدم ہونے کی وجہ سے گر گئی ہو جسے اس نے کرایہ پر لیا تھا یا کسی اور وجہ سے گر گئی ہو۔ مثلاً اسے منہدم کر لینی وجہ سے..... ملک مکان کے لئے جائز ہے کہ خریدار سے اس کا حق علو ختم کرنے کے لئے صلح کر لے یا علو کے منہدم ہونے کے بعد صاحب علو سے اس بات پر صلح کر لے کہ دوبارہ علو پر عمارت تعمیر نہ کرے، خواہ ان دونوں کی صلح اتنے معاوضے پر

ہوئی ہو جتنا معاوضہ دے کر صاحب علو نے ملک سے علو خریدا تھا یا اس سے کم پر صلح ہوئی یا اس سے زیادہ پر، کیوں کہ یہ اس منفعت کا عوض ہے جس پر استحقاق ثابت ہو چکا ہے، لہذا جتنے پر دونوں راضی ہو جائیں اتنے پر صلح جائز ہے۔“

ابن قدامہ حنبلی فرماتے ہیں:

”ولا يجوز ان يبنى دكانا، ولا يخرج رؤشنا ولا سباطا على دواب غير نافذ الا باذن اهله،..... وان صالح اهل الدرب من ذلك على عوض معلوم جاز، وقال القاضى واصحاب الشافعى: لا يجوز، لانه بيع للهواء دون القرار، ولنا انه يبنى فيه باذنهم، فجاز، كما لو اذنوا له بغير عوض، ولانه ملك لهم، فجاز لهم اخذ عوضه كالقرار،“

اذا ثبت هذا، فلما يجوز بشرط كون ما يخرج به معلوم المقدار في الخروج والعلو، وهكذا الحكم فيما اذا اخرج به الى ملك انسان معن لا يجوز بغير اذنه، ويجوز باذنه بعوض، وبغيره اذا كان معلوم المقدار“ (المغنى لابن قدامة، ص ۳۵ ج ۵)

جو راستہ (گلی) دوسری جانب نہ نکلتا ہو اس میں چوترا بنانا، روشن دان نکالنا، چھجہ بنانا اس گلی میں رہنے والوں کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے..... اگر گلی والوں نے کچھ متعین عوض لے کر اس بلے میں صلح کر لی تو جائز ہے، قاضی اور فقہاء شافعیہ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں ہے کیونکہ یہ فضا کی بیچ ہے قرار کی نہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جس طرح اگر گلی والے کسی معاوضہ کے بغیر اسے اجازت دیں تو جائز ہے اسی طرح معاوضہ لے کر اجازت دینے کی صورت میں بھی جائز ہو گا کیوں کہ وہ گلی ان لوگوں کی ملکیت ہے اس لئے ان کے لئے اس کا عوض لینا جائز ہے جس طرح قرار کا عوض لینا جائز ہوتا ہے۔

جب اتنی بات ثابت ہو گئی تو یہ بات بھی جانی چاہئے کہ جواز اس شرط کے ساتھ ہے کہ گلی میں جو چیز بڑھائے گا اس کی مقدار اور بلندی معلوم ہو۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی متعین آدمی کی ملکیت کی جانب روشندان وغیرہ بڑھانا اور لٹکانا چاہتا ہے تو بھی یہی حکم ہو گا کہ اس کی اجازت کے بغیر جائز نہ ہو گا، اس کی اجازت سے جائز ہو گا خواہ وہ اجازت بالعوض ہو یا بلا عوض بشرطیکہ اس کی مقدار معلوم ہو۔“

ابن قدامہ یہ بھی لکھتے ہیں کہ :

”ولا يجوز ان يفتح الحائط المشترك طاقا ولا بابا الا باذن شريكه، لان ذلك انتفاع بملك غيره، وتصرف فيه بما يضره به، ولا يجوز ان يغرز فيه وتدا، ولا يحدث عليه حائطا، ولا يستره، ولا يتصرف فيه نوع تصرف، لانه تصرف الحائط بما يضره، فلم يجوز كنفه ولا يجوز له فعل شي من ذلكي حائط جاره بطريق الاولى، لانه اذا لم يجوز فيما له فيه حق، ففيمالاحق له فيه اولى، وان صالحه عن ذلك بعوض جاز“ (المغنى لابن قدامة، ص ۳۶ ج ۵ کتاب الصلح)

”مشترک دیوار میں شریک کی اجازت کے بغیر محراب یا دروازہ کھولنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ دوسرے کی ملکیت سے انتفاع ہے، اور دیوار میں ایسا تصرف ہے جو دیوار کے لئے نقصان دہ ہے، یہ بھی جائز نہیں کہ مشترک دیوار میں میخ گاڑے اور اس پر کھڑکے اور دیوار کھڑکی کرے اور نہ ہی اس دیوار کو ڈھکنا جائز ہے، رض یہ کہ مشترک دیوار میں شریک کی اجازت کے بغیر کسی قسم کا تصرف نہ کرے، کیوں کہ یہ دیوار میں ایسا تصرف ہے جو دیوار کے لئے ضرر رساں ہے لہذا اس کا جواز نہیں ہو گا جس طرح مشترک دیوار توڑنا جائز نہیں، اپنے پڑوسی کی دیوار میں اس طرح کا کوئی کام کرنا

بدرجہ اولیٰ جائز نہیں ہو گا کیونکہ جب یہ تصرفات اس دیوار میں جائز نہیں جس میں اس کا حق ہے تو جس میں اس کا حق ہی نہیں اس میں تو عدم جواز بدرجہ اولیٰ ہو گا اور اگر عوض دے کر مذکورہ بالا کسی تصرف کے لئے شریک یا پڑوسی سے صلح کر لی تو تصرف جائز ہو گا۔

ابن قدامہ یہ بھی فرماتے ہیں:

”ولا يجوز ان يحفر في الطريق النافذة بئر النفسه، سواء جعلها لماء المطر، او لسيخرج منها ما ينتفع به ولا غير ذلك..... ولو صالح اهل الدرب عن ذلك بعوض جاز (حوالہ سابقہ ص ۳۵ ج ۵)

جو راستہ آر پار ہو اس میں اپنے لئے کنواں کھودنا جائز نہیں ہے چاہے یہ کنواں بارش کے پانی کے لئے کھودا ہو، یا پانی حاصل کرنے کے لئے یا کسی اور مقصد کے لئے کھودا ہو..... البتہ اگر گلی والوں سے کنواں کھودنے پر معاوضہ دے کر صلح کر لی ہے تو جائز ہے

مالکیہ کا مذہب

فقہائے مالکیہ کے یہاں بیع کی مشہور تعریف وہ ہے جو ابن عرفہ کی طرف منسوب ہے وہ یہ ہے:

”عقد معاوضة على غير منافع، ولا متعة لذة“

(مواہب الجلیل للخطاب ص ۲۲۵ ج ۴)

”بیع ایسا عقد معاوضہ ہے جو منافع پر نہ کیا جائے اور نہ ہی لذت

حاصل کرنے کے لئے کیا جائے

اس تعریف سے اجارہ اور کرایہ داری نکل جائے گی، کیوں کہ ان دونوں میں منافع پر عقد ہوتا ہے، نکل بھی اس تعریف سے خارج ہے، کیونکہ نکل لذت حاصل کرنے کے لئے کیا جاتا ہے، اس تعریف کے ظاہری الفاظ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مالکیہ کے نزدیک بیع مادی اشیاء ہی کی ہو سکتی ہے، منافع اور حقوق کی نہیں ہو سکتی۔

لیکن اس تعریف کے برخلاف فقہاء مالکیہ کے یہاں بعض ایسی بیوع کا جواز ملتا ہے جو حقوق اور منافع کی بیع پر شتی ہوتی ہیں چنانچہ مالکیہ کے یہاں حق تعلیٰ کی بیع جائز ہے اسی طرح دیوار میں لکڑی گاڑنے کے حق کی بیع بھی جائز ہے، چنانچہ علامہ در دیر” الشرح الکبیر میں لکھتے ہیں :-

” (وجاز) بیع (هواء) بالمد، ای فضاء (فوق هواء) بان
 يقول شخص لصاحب ارض بعني عشرة اذرع مثلاً فوق
 ما تبنيه بارضك (ان وصف البناء) الاسفل والاعلى لفظاً او
 عادة للخروج من الجهالة والغرور وملك الاعلى جميع الهواء
 الذي فوق بناء الاسفل ولكن ليس له ان يبنى مادخل عليه
 الا برضا الاسفل (و) جاز عقد على (غرض جذع) ای
 جنسه، فيشمل المتعدد (و حائط) لآخر بيعة او
 لجارة - وخرق موضع الجذع على المشتري
 او المکتری -

(الدسوقي علی الشرح الکبیر ص ۱۳ ج ۳)

”فضا کے اوپر فضا کی بیع جائز ہے مثلاً کوئی شخص زمین کے مالک سے کہے کہ اپنی زمین پر تم جو عمارت تعمیر کرو گے اس کے اوپر دس ذراع فضا میرے ہاتھ بیچ دو لیکن اس کے جواز کی شرط یہ ہے کہ لفظوں میں یا عرف و عادت کی بنیاد پر نیچے اور اوپر والے مکانات کے اوصاف طے کر لئے جائیں تاکہ یہ بیع جہالت اور غرر سے نکل جائے، اوپر کی منزل والا نیچے کی عمارت کے اوپر کی پوری فضا کا مالک ہو جائے گا۔ البتہ اوپر والے کے لئے جائز نہیں کہ وہ نیچے والے کی رضامندی کے بغیر اس کی حد میں تعمیر کرے۔

اور دوسرے کی دیوار پر لکڑیاں رکھنے کی بیع کرنا یا اجلہ پر لینا جائز ہے اور دیوار پر جس جگہ لکڑیاں رکھی جائیں ان جگہوں کا کٹنا یا توڑنا خریدار یا کرایہ دار کے لئے جائز ہو گا۔

علامہ خطاب یہ مسئلہ ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں :-

ولا يجوز لمبتاع الهواء بيع ماعلى سقفه الا باذن البائع، لان
الثقل على حائطه..... ويفهم منه انه ملك ما فوق بناء من
الهواء الا انه لا يتصرف فيه لحق البائع في الثقل
(مواهب الجليل ص ۶۷۶ ج ۴)

”فضا خریدنے والے کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنی چھت
کے اوپر کی فضا بائع کی اجازت کے بغیر کسی اور کے ہاتھ بیچ دے اس
لئے کہ اوپر والے مکان کا بوجھ بھی اصل بائع کی دیوار پر پڑے گا
..... اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ فضا خریدنے والا اپنے
مکان کے اوپر کی فضا کا مالک تو ہو گیا لیکن دیوار پر بوجھ ڈالنے کا جو
حق بائع کا ہے اس کی وجہ سے وہ اوپر کی فضا میں تصرف کرنے کا
حق نہیں رکھتا۔

علامہ مواق نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے :-

”يجوز في قول مالك شراء طريق دار رجل، وموضع جذوع
من حائط يحملها عليه اذا وصفها“

(التج والاكلیل للمواق بمأش الخطاب ص ۲۷۵ ج ۴)
”امام مالک کے قول نے مطابق کسی شخص کے احاطہ میں راستہ
خریدنا اور کسی کی دیوار پر لکڑیاں رکھنے کی جگہ خریدنا جائز ہے بشرطیکہ
دونوں کی حد بندی کر دی گئی ہو۔

امام مالک کی المدونة الکبری سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے یہاں حق شرب کی بیع بھی
جائز ہے چنانچہ المدونة الکبریٰ میں آیا ہے۔

”قلت :- ارئيت ان بيعت شرب يوم، ايجوز هذا ام لا؟

قال: قال مالك: هو جائز قلت: فان بيعت حظي، بيعت
اصله من الشرب، واتمالي فيه يوم من اثني عشر يوماً، ايجوز
في قول مالك؟ قال: نعم قلت: فان لم ابع اصله، ولكن

جعلت ابيع منه السقي، اذا جاء يومي بعت ماصارلي من الماء
 بمن يسقي به، ايجوز هذا في قول مالک، قال: نعم”
 (المدونة الكبرى ص ۱۲۱ و ۱۲۲ ج ۱۰)

”میں نے عرض کیا کہ آپ کا کیا خیال ہے کہ اگر میں ایک
 دن کا حق شرب پیوں تو یہ جائز ہو گا یا نہیں؟ امام مالک نے فرمایا کہ
 جائز ہے، میں نے عرض کیا کہ اگر میں نے اپنا حصہ بیچا تو اصل حق
 شرب بیچ دیا حالانکہ میرے لئے بدہ دونوں میں ایک دن ہے کیا پھر
 بھی اس کی بیع امام مالک کے قول کے اعتبار سے جائز ہوگی؟ انہوں
 نے فرمایا کہ ہاں! میں نے عرض کیا کہ اگر میں اصل حق نہ پیوں
 بلکہ ایک دن کا پانی پیوں مثلاً جب میرا دن آئے تو اس دن جتنا
 پانی ہو وہ بیچ دوں تو کیا یہ امام مالک کے قول کے اعتبار سے جائز
 ہو گا؟ انہوں نے فرمایا ہاں!

ان عبدتوں سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ فقہاء مالکیہ کے نزدیک ان حقوق کی بیع
 جائز ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ ان عبدات کو اعیان کی بیع پر محمول کریں جن کے ساتھ
 یہ حقوق متعلق ہیں اس لئے کہ حق شرب کی بیع کو اس مسئلہ میں پانی کی بیع سے الگ ذکر
 کیا گیا ہے اور دونوں کو الگ الگ عبدتوں میں جائز کہا گیا ہے حالانکہ حق شرب کا حصہ حق
 مجرد ہی ہے اور اس لئے بھی کہ مجرد فضا کی بیع مالکیہ کے یہاں جائز نہیں ہے الا یہ کہ تعمیر
 کی غرض سے ہو چنانچہ المدونة الکبریٰ میں آیا ہے۔

”قلت: ارنيت ان باع عشرة اذرع من فوق عشرة اذرع
 من هواء هوله، ايجوز هذا في قول مالک؟ قال: لا يجوز هذا
 عندی، ولم اسمع من مالک فيه شيئا، الا ان يشترط له بناء
 بينيه، لان بيني هذا فوقه، فلا باس بذلك

(المدونة الكبرى ص ۵۱ ج ۱۰)

”میں نے عرض کیا آپ کی کیا رائے ہے کہ اگر ایک آدمی
 اپنی فضا میں سے دس ذراع کے اوپر کی دس ذراع فضا بیچ دے تو کیا

ایسا کرنا امام مالک کے قول کے اعتبار سے جائز ہو گا؟ انہوں نے فرمایا کہ میرے نزدیک ایسا کرنا جائز نہیں ہے اور میں نے اس بارے میں امام مالک سے کوئی بات نہیں سنی ہے، لایہ کہ اس بات کی شرط لگا دی جائے کہ فضا کا مالک اس جگہ عملت تعمیر کرے تاکہ خریدار اس کے اوپر عملت تعمیر کر سکے تو پھر اس بیع میں کوئی حرج نہیں ہے۔

”علامہ زرقلیؒ نے منفعت کی بیع کو بھی بیع کے اقسام میں ذکر کیا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں۔

”اليوع جمع بيع وجمع لاخلاف انواعه، كبيع العين، وبيع الدين، وبيع المنفعة

(شرح الزرقلی علی الموطأ ص ۲۵۰ ج ۳)

”بیع بیع کی جمع ہے جمع اس واسطے لایا گیا کہ اس کی مختلف قسمیں ہیں مثلاً عین کی بیع، دین کی بیع، منفعت کی بیع

”ان تمام عہدوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ جن منافع کو بن عرفہ نے بیع کی تعریف سے خارج کیا ہے وہ موقت منافع ہیں جن کو اجلہ یا کرایہ داری کہا جاتا ہے جہاں تک منافع موبدہ (دامنی منافع) کا تعلق ہے تو اس کی بیع مالکیہ کے یہاں بھی جائز ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم

احناف کا مذہب

فقہائے احناف کے یہاں بیع کی مشہور تعریف یہ ہے ”مل کامل = بدلہ کرنا“ (المعراج ص ۲۵۲ ج ۵) بعض فقہاء نے یہ تعریف کی ہے ”ایک مرغوب چیز کا دوسری مرغوب چیز سے تبادلہ کرنا“ (بدائع الصنائع ص ۱۳۳ ج ۵) لیکن مرغوب چیز سے مراد احناف کے یہاں مل ہی ہے کیونکہ علامہ کاسانی جنہوں نے بیع کی یہ تعریف کی ہے انہوں نے دوسرے مقام پر یہ بھی لکھا ہے کہ ”بیع مل سے مل کے تبادلہ کا نام

ہے“ (بدائع الصنائع ص ۱۴۰ ج ۵) اسی طرح صاحب الدر المختار نے شرح ملتقى الاخر میں صراحت کی ہے کہ مرغوب چیز سے مال ہی مراد ہے۔

مال کی تعریف

مال کی تعریف میں فقہاء احناف کی عبارتیں مختلف ہیں، ابن عابدین لکھتے

ہیں۔

”المراد بالمال ما يميل اليه الطبع، ويمكن ادخاره لوقت الحاجة، والماليه تثبت بتمول الناس كافة، وبعضهم والتقوم يثبت به وباباحة الانتفاع به شرعاً“

(ردالمحتار ص ۳ ج ۳)

”مال سے مراد وہ چیز ہے جس کی طرف طبیعت مائل ہو اور وقت ضرورت کے لئے اس کو ذخیرہ کرنا ممکن ہو اور مالیت تمام لوگوں یا بعض لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہوتی ہے اور ”تقوم“ مالیت بنانے کے ذریعہ بھی ثابت ہوتا ہے اور شرعاً اس سے انقلع جائز ہونے سے بھی حاصل ہو جاتا ہے“

اس کے بعد ابن عابدین نے الخاوی القدسی سے نقل کیا ہے :-

”العمال اسم بغير الآدمي خلق لمصالح الآدمي، وامكن احرازه والتصرف فيه على وجه الاختيار“

(ردالمحتار ص ۳ ج ۳)

”مال اس غیر انسان کا نام ہے جو انسان کے مصالح کے لئے پیدا کیا گیا ہو اور اسے اپنی حفاظت میں لے لینا اور اس میں اپنی مرضی سے تصرف کرنا ممکن ہو“

ان دونوں تعریفوں میں سے کوئی تعریف ایسی نہیں ہے جو بیع کو اعیان میں منحصر کرتی ہو اور حقوق یا دائمی منافع کو صراحتاً بیع کی تعریف سے نکال دیتی ہو لیکن الدر المختار کے مصنف علاء الدین حصکفیؒ نے ملتقى الاخر کی شرح میں ایسی تعریف کی ہے جو بیع

کو اعیان میں محدود کر دیتی ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں :-

”والمراد بالمال عين يجرى فيه التنافس والابتدال“

(الدر المنقى، بمأش مجمع الانهر ص ۲ ج ۳)

مال سے مراد وہ عین (مادی اور محسوس چیز) ہے جس کے بارے میں لوگوں کے درمیان رغبت اور حرص پائی جائے اور اس کا استعمال کیا جاتا ہو۔

مال کی تعریف میں اس بات کی صراحت کہ وہ اعیان میں سے ہونی چاہئے، اگرچہ حنفی کے علاوہ کسی اور حنفی فقیہ کے یہاں اتنی وضاحت سے نہیں ملتی لیکن متاخرین فقہائے احناف کے کلام اور ان کی تعریفات سے یہ بات مستنبط ہوتی ہے کہ مال کی تعریف میں عینیت ان کے یہاں ملحوظ ہے اسی لئے شیخ مصطفیٰ زرقاء نے ان تعریفات پر تنقید کرتے ہوئے مال کی ایک دوسری تعریف کی ہے وہ لکھتے ہیں۔

”المال: هو كل عين ذات قيمة مادية بين الناس“

(الفقه الاسلامی وادلتہ لوهبة الزحيلي ص ۳۳۵ ج ۴)

”مال ہر وہ عین ہے جو لوگوں کے درمیان مادی قیمت رکھتا ہو“

ان دونوں تعریفوں کا تقاضا یہ ہے کہ مال مادی چیزوں میں محدود ہو، منافع اور حقوق مجرودہ کو شامل نہ ہو اسی لئے فقہائے احناف نے منافع اور حقوق مجرودہ کی بیع جائز نہ ہونے کی صراحت کی ہے فقہائے احناف نے صراحتاً لکھا ہے کہ حق تعالیٰ کی بیع جائز نہیں ہے علامہ کاسانی لکھتے ہیں۔

”سفل وعلوبین رجلین انهدما، فباع صاحب العلو علوه لم یجز، لان الهواء

(بدائع الصنائع ص ۱۳۵ ج ۵)

لیس بمال“

اگر ایک آدمی کی نیچے کی منزل ہے اور دوسرے آدمی کی اوپر کی منزل اور دونوں منزلیں مندم ہو گئیں اس کے بعد اوپر کی منزل کے مالک نے اپنا حق علو بیچ دیا تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ فضائل نہیں ہے۔

صاحب ہدایہ لکھتے ہیں ”لان حق التعلی لیس بمال، لان المال ما

(فتح القدیر ص ۲۰۴ ج ۵)

یکن احرازہ“

کیونکہ حق تعالیٰ مال نہیں ہے اس لئے کہ مال وہ ہے جس کی
اعزاز ممکن ہو۔“

اسی طرح حق تسبیل کے عدم جواز کی بھی فقہائے احناف نے صراحت کی ہے
میں نے کسی خفی فقیہ کے یہاں حق تعالیٰ اور حق تسبیل کے جواز کا حکم نہیں
دیکھا۔ (ردالمحتار ص ۱۳۲ ج ۳)

لیکن بعض فقہائے احناف نے حق مرور اور حق شرب کی بیع کو جائز کہا ہے اس
سلسلہ میں فقہائے احناف نے جو کچھ لکھا ہے اسے ہم بیان کرتے ہیں۔

احناف کے نزدیک حق مرور کی بیع

حق مرور کی بیع کے سلسلے میں فقہائے احناف کے یہاں دو روایتیں ہیں پہلی
روایت زیادات کی ہے جس میں اس کو ناجائز کہا گیا ہے، دوسری روایت کتاب القسمة
کی ہے جس میں حق مرور کی بیع جائز قرار دی گئی ہے۔ صاحب ہدایہ لکھتے ہیں۔

”(وبيع الطريق وهبته جائز، وبيع مسيل الماء وهبته باطل) والمسئلة
تحتمل وجهين! بيع رقبه الطريق والمسيل، وبيع حق المرور والتسبيل فان
كان الاول فوجه الفرق بين المسئلتين ان الطريق معلوم، لان له طولاً وعرضاً معلوماً
واما المسيل فمجهول، لانه لا يدري قدر ما يشغله من الماء، وان كان الثاني
ففي بيع حق المرور روايتان، ووجه الفرق على احدا هما بينه وبين حق التسبيل ان حق
المرور معلوم، لتعلقه بمحل معلوم، وهو الطريق، اما المسيل على السطح
فهو نظير حق التعلی، وعلى الارض مجهولة لجهالة محله، ووجه الفرق بين حق المرور
حق التعلی على احد الروايتين ان حق التعلی يتعلق بعين لا تبقى، وهو البناء،
فاشبه المنافع - اما حق يتعلق بعين تبقى

وهو الارض، فاشبه الاعيان“

(فتح القدير ص ۲۰۵ ج ۵)

”راستہ کی بیع اور اس کا ہبہ جائز ہے اور پرنا لے کی بیع اور ہبہ باطل ہے اس مسئلہ
میں دو صورتیں ہوتی ہیں۔

۱۔ اصل راستہ اور پر تالہ کی بیچ۔

۲۔ راستہ چلنے کے حق اور پانی بہانے کے حق کی بیچ۔

اگر پہلی صورت مراد ہے تو دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ راستہ معلوم ہے اس لئے کہ اس کی لمبائی اور چوڑائی معلوم ہے اور پانی بننے کی جگہ غیر متعین ہونے کی وجہ سے مجهول ہے۔ اس لئے کہ یہ نہیں معلوم ہے کہ پانی کتنی زمین کو مشغول کرے گا۔ اگر دوسری صورت ہے تو حق مرور کی بیچ کے بارے میں دو روایتیں ہیں جس روایت میں حق مرور کی بیچ کو جائز کہا ہے اس کی بنا پر حق مرور کی بیچ اور حق مسیبل کی بیچ کے درمیان فرق یہ ہے کہ حق مرور معین و معلوم ہے کیونکہ اس کا تعلق معین جگہ سے ہے یعنی راستہ۔ جہاں تک چھت کے پر تالہ کا تعلق ہے تو وہ بالکل حق تعالیٰ کے مثل ہے اور زمین کا حق مسیبل مجهول ہے کیونکہ اس کا محل مجهول ہے اور ایک روایت کی بنیاد پر حق مرور اور حق تعالیٰ میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ ایسی چیز سے متعلق ہے جو باقی رہنے والی نہیں یعنی عدلت، لہذا حق تعالیٰ منافع کے مشابہ ہو گیا اور حق مرور باقی رہنے والی چیز سے متعلق ہے یعنی زمین سے لہذا حق مرور اعیان کے مشابہ ہو گیا۔

علامہ ابن ہمام نے اس فرق پر یہ اعتراض کیا ہے کہ بیچ جس طرح باقی رہنے والی چیز کی ہوتی ہے اسی طرح باقی نہ رہنے والی چیزوں کی بھی ہوتی ہے اس لئے باقی رہنے والے اعیان اور باقی نہ رہنے والے اعیان میں فرق کرنا درست نہیں، پھر ابن ہمام نے ایک اور فرق بیان کیا ہے وہ یہ ہے۔

ان حق المرور يتعلق برقبة الارض، وهي مال هوعين، فما يتعلق به يكون له حكم العين، اما حق التعلىٰ فحق يتعلق بالهواء، و هو ليس بعين مال

(فتح القدیر ص ۲۰۶ ج ۵)

کہ حق مرور زمین سے متعلق ہوتا ہے اور زمین ایک ایسا مال ہے جو مادی اور محسوس ہے لہذا اس سے متعلق حق کو بھی عین کا حکم حاصل ہو گا۔ اس کے برخلاف حق تعالیٰ فضا سے تعلق رکھنے والا حق ہے اور فضا عین مال نہیں ہے

فقہ ابو الیث نے زیادات کی روایت کو صحیح قرار دیا ہے جس میں حق مرور کی بیع کو ناجائز کہا گیا ہے، اس لئے کہ حقوق مجردہ کی بیع جائز نہیں ہوتی۔ لیکن ”الدر المختار“ میں ذکر کیا گیا ہے کہ اکثر مشائخ نے جواز کی روایت کو اختیار کیا ہے۔ ”ابن عابدین“ اس کے تحت لکھتے ہیں:-

”قوله“ وبه اخذ عامة المشايخ ” قال السائحي:
وهو الصحيح، وعليه الفتوى، مضمرات والفرق بينه وبين
حق التعلی حيث لا يجوز، هو ان حق المرور حق يتعلق
برقبة الارض، وهي مال هو عين، فما يتعلق به له حكم
العين، اما حق التعلی فمتعلق بالهواء، وهو ليس بعين مال
(در المختار ص ۱۳۲ ج ۲)

صاحب ”الدر المختار“ کا قول ”وبه اخذ عامة المشايخ“ کے
بارے میں ”سامعانی“ لکھتے ہیں کہ یہی صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ
ہے، حق مرور اور حق تعلیٰ جو ناجائز ہے ان دونوں کے درمیان فرق
یہ ہے کہ حق مرور ایسا حق ہے جو زمین سے متعلق ہے اور زمین یعنی
مل ہے، لہذا اس سے تعلق رکھنے والے حق کو بھی عین کا حکم
حاصل ہو گا اس کے برخلاف حق تعلیٰ فضا سے متعلق ہے اور فضا
عین مل نہیں ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ متاخرین فقہاء احناف کے نزدیک رائج
یہ ہے کہ حق مرور کی بیع جائز ہے۔ کیونکہ حق مرور عین سے تعلق رکھنے والا حق ہے لہذا
بیع کے جائز ہونے میں اسے بھی عین کا حکم حاصل ہو گیا، اس اصل کی بنیاد پر مناسب یہ
تھا کہ زمین پر پانی بہانے کے حق کی بیع جائز ہو کیونکہ یہ بھی ایسا حق ہے جو عین سے متعلق
ہے یعنی زمین سے لیکن فقہائے حق تسمیل کی بیع کو منع کیا ہے۔ کیونکہ پانی بہانے کا
محل مجہول ہے اس لئے منع نہیں کیا کہ وہ حق مجرد کی بیع ہے جیسا کہ صاحب ”ہدایہ“ کی
بیان کی ہوئی علت سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس علت کا تقاضہ یہ ہے کہ اگر پانی بہانے کا محل
متعین کر دینے سے جہالت دور ہو جائے اور پانی اس متعین محل سے تجاوز نہ کرے تو حق

تسلیل کی بیع بھی جائز ہوگی حق شرب کی بیع

حق شرب کی بیع کے بدلے میں بھی فقہائے احناف کے اقوال مختلف ہیں چنانچہ حنفی مسلک کی ظاہر روایت یہ ہے کہ حق شرب کی بیع جائز نہیں ہے۔ پھر بہت سے مشائخ نے عرف کی بنیاد پر حق شرب کی بیع جائز قرار دی ہے۔ ”رد المحتار“ وغیرہ میں عدم جواز پر فتویٰ ہے۔ لیکن نظر غائر سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ جن فقہاء نے حق شرب کی بیع کا عرف قائم ہونے کی باوجود اس کے جواز سے منع کیا ہے ان حضرات نے غرر اور جہالت کی وجہ سے منع کیا ہے۔ اس وجہ سے نہیں کہ حق شرب باطل نہیں۔

چنانچہ امام سرخسیؒ لکھتے ہیں:

”بیع الشرب فاسد، فانه من حقوق المبيع بمنزلة الاوصاف، فلا يفرد بالبيع ثم هو مجهول في نفسه غير مقدور لتسليم، لان البائع لا يدري اي جري الماء ام لا؟ وليس في وسعه اجراؤه قال: ”وكان شيخنا الامام يعكی عن استاذہ انه كان يفتی بجواز بیع الشرب بدون الارض، ویقول: فیہ عرف ظاہری دیا رنا بنسب، فانهم یبیعون الماء“ فللعرف الظاهر كان يفتی بجوازه، ولكن العرف اما يعتبر فيما لانص بخلافه، والنهی عن بیع الغرر نص بخلاف هذا العرف فلا يعتبر“۔

(مبسوط السرمد - ج ۱ ص ۱۳۵ ج ۱۴)

”حق شرب کی بیع فاسد ہے، کیوں کہ بیع کے حقوق میں سے ہے اور بیع کے حقوق بیع کے اوصاف کے درجہ میں ہیں لہذا علیحدہ اس کی بیع نہیں کی جاسکتی پھر حق شرب فی نفسہ مجہول ہے اس کے حوالہ کرنے پر قدرت نہیں کیوں کہ بائع جانتا ہی نہیں کہ پانی جاری ہوگا یا نہیں؟ اور پانی جاری کرنا اس کے اختیار میں نہیں۔ اور ہمارے شیخ الامام اپنے استاد سے نقل کرتے تھے کہ ”وہ

زمین کے بغیر حق شرب کی بیع کے جواز کا لٹوی دیا کرتے تھے اور فرماتے تھے کہ اس کے بار میں ہلے دیار ”نفس“ میں واضح عرف موجود ہے کہ لوگ پانی بیچتے ہیں۔ ”غرض یہ کہ واضح عرف کی بنیاد پر وہ حق شرب کی بیع کے جواز کا لٹوی دیا کرتے تھے لیکن عرف کا اعتبار ان جگہوں پر ہوتا ہے جہاں عرف کے خلاف نص موجود نہ ہو اور بیع غرر سے ممانعت والی حدیث اس عرف کے خلاف صحیح و صریح نص ہے لہذا یہ عرف قابل اعتبار نہیں ہے۔“

امام سرخسیؒ نے عدم جواز کے دو اسباب بیان کئے ہیں، پہلا سبب یہ ہے کہ شرب بیع کے حقوق میں سے ہے لہذا مستقلاً اس کی بیع نہیں ہو سکتی اور دوسرا سبب یہ ہے کہ شرب کی بیع میں دھوکہ اور جہالت ہے اور جب جائز کہنے والوں نے عرف ظاہر سے استدلال کیا تو امام سرخسیؒ نے ان کے رد میں صرف غرر و جہالت کی بات ذکر کی۔ اور لکھا کہ عرف میں اس کی صلاحیت نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے اس غرر کو جائز کہا جائے۔ جس کی نص میں ممانعت آئی ہے، یہ نہیں فرمایا کہ عرف اس قابل نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے حقوق کی بیع جائز ہو۔

ابن ہامؒ نے بھی اس کی صراحت کی ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

”ثم بتقدير انه حظ من الماء فهو مجهول المقدار فلا يجوز بيعه وهذا وجه منع مشايخ بخاري بيعه مفرداً“

(فتح القدیر ص ۲۰۵ ج ۵)

”پھر اس تقدیر پر کہ ”شرب“ پانی کے ایک حصے کا نام ہے جس کی مقدار مجہول ہے لہذا اس کی بیع جائز نہیں ہوگی اس وجہ سے مشائخ بخارا نے مستقلاً اس کی بیع کو منع کیا ہے۔“

”بہر حق“ کی عہدت ابن ہامؒ سے بھی زیادہ صریح ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

”والمالم يجوز بيع الشرب وحده في ظاهر الرواية للجهالة،

لا باعتبار انه ليس بمال“ (الغاية بماشئ الخ ص ۲۰۴ ج ۵)

”ظاہر الروایت میں تھا ”شرب“ کی بیع کو جہالت کی وجہ سے ناجائز کہا گیا ہے اس وجہ سے نہیں کہ ”شرب“ مل نہیں ہے۔“

امام سرخسیؒ نے دوبارہ یہ مسئلہ کتب المزارعة میں زیادہ تفصیل کے ساتھ لکھا ہے اور اخیر میں بیع شرب کو عرف کی وجہ سے جائز کہنے والے مشائخ متاخرین کا قول ذکر کیا ہے اور ان کے قول پر کوئی تنقید نہیں کی ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں:

وبعض المتأخرين من مشايخنا رحمهم الله افتى ان بيع الشرب وان لم يكن له ارض للعادة الظاهرة فيه بعض البلدان، وهذه عادة معروفة بنسف، قالوا: اما جواز الاستصناع للتعامل، وان كان القياس ياباه، فكذلك بيع الشرب بدون الارض

(مبسوط السرخسي ص ۱۷۱ ج ۲۳)

”مشائخ متاخرین میں سے بعض نے شرب کی بیع کی جواز کا فتویٰ دیا ہے، اگرچہ اس کے ساتھ زمین کی بیع نہ کی جائے، ان حضرات نے ایسا بعض شہروں کے عرف کی بنیاد پر کہا ہے چنانچہ صرف شرب کی بیع ”نسف“ کی معروف عادت ہے، ان حضرات نے فرمایا ہے کہ استصناع کو تعامل کی وجہ سے جائز کہا گیا ہے اگرچہ قیاس کا تقاضہ اس کے خلاف تھا۔ اسی طرح زمین کے بغیر شرب کی بیع بھی عرف کی وجہ سے جائز ہو گئی۔“

فقہاء احنافؒ نے بیع شرب کے بدلے میں جو کچھ لکھا ہے اس سے حقوق کے مسئلہ میں بعینہ وہی باتیں معلوم ہوئیں جو حق مرور اور حق تسنیل کی بیع کے مسئلہ میں ان کی بحثوں سے معلوم ہوئی۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ”حق اگر کسی عین مل سے متعلق ہو تو اس کی بیع جائز ہوگی بشرطیکہ وہاں کوئی مانع مثلاً غرر اور جہالت وغیرہ نہ پایا جائے۔“

بعض متاخرین اختلاف نے لکھا ہے جن حقوق کی بیع جائز نہیں ہے مثلاً حق تعالیٰ، حق تسنیل، حق شرب ان کا عوض لینا بطریق بیع تو جائز نہیں، لیکن صلح کے طریقے پر ان کا عوض لینا جائز ہے۔ علامہ خالد اتاسیؒ مل کے بدلہ میں وظائف سے دستبرداری کا مسئلہ ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

”اقول“ وعلىٰ اذكروه من جواز لا اعتياض عن الحقوق المجردة بمال ينبغي ان يجوز الاعتياض عن حق التعلى وعن حق الشرب وعن حق المسيل بمال لان هذه الحقوق لم تثبت لاصحابها لاجل دفع الضرر عنهم بل ثبتت لهم ابتداء بحق شرعى فصاحب حق العلوا اذا انهدم علوه، قالوا: ان له حق اعادته كما كان فجرا عن صاحب السفلى فاذا نزل عنه لغيره بمال معلوم ينبغي ان يجوز ذلك على وجه الفراغ و الصلح، لا على وجه البيع، كما جاز النزول عن الوظائف و نحوها۔ لاسيما اذا كان صاحب حق العلوق قرا قد عجز عن اعادة علوه، فلولا يعجز ذلك له على الوجه الذى ذكرناه، يتضرر فليتا مل وليخبر۔ والله سبحانه اعلم

”میں کہتا ہوں کہ حقوق مجرہ کا مال کی صورت میں عوض لینے کا جواز جو فقہاء نے ذکر کیا ہے اس کی بنیاد پر مناسب ہے کہ حق تعالیٰ حق شرب اور حق تسنیل کا عوض مل لینا بھی جائز ہو، کیونکہ یہ حقوق اصحاب حقوق کے لئے دفع ضرر کے لئے ثابت نہیں ہوئے ہیں بلکہ اصحاب حقوق کے لئے ان حقوق کا ثبوت ابتداء حق شرعی کی بنیاد پر ہوا ہے لہذا جس شخص کو حق علو حاصل ہے اگر اس کا علو منہدم ہو جائے تو اسے دوبارہ علو کی تعمیر کا حق ہے جس طرح پہلے اس کا علو تھا لہذا جب وہ شخص متعین مال کے بدلے میں دوسرے شخص کے لئے علو سے دستبردار ہو گیا تو مناسب یہ ہے کہ صلح کے طور پر یہ بھی جائز ہو بیع کے طور جائز نہ ہو جس

طریقے سے وظائف وغیرہ

کے حق سے دستبرداری جائز ہوتی ہے خصوصاً اس وقت جب کہ حق علو والا شخص ایسا تک دست ہو کر علو کی دوبارہ تعمیر سے عاجز ہو، کیونکہ اگر مذکورہ بالا طریقے پر اس کے لئے حق علو کا عوض لینا جائز نہ ہو گا تو اسے ضرر پہنچے گا۔ واللہ سبحانہ اعلم“

یہ ان بحثوں کا حاصل ہے جو میں نے منافع کی بیع اور اعیان سے تعلق رکھنے والے حقوق کے سلسلہ میں فقہاء احناف کے یہاں پائی ہے۔

اس نوع کے حقوق کے احکام کا خلاصہ

آگے بڑھنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ جو فقہی عبارتیں اوپر ذکر کی گئیں ان کا خلاصہ یہاں درج کر دیں۔

(۱) — بیع کی تعریف کے بارے میں فقہاء میں اختلاف ہے فقہاء شافعیہ اور حنابلہ بیع کے عین ہونے کی شرط نہیں لگاتے بلکہ منافع ”موبدہ“ (دامنی منافع) کی بیع کو بھی جائز قرار دیتے ہیں فقہاء مالکیہ کی بعض فروع سے یہی ظاہر ہوتا ہے۔

(۲) — فقہاء احناف نے اگرچہ بیع میں بیع کے عین ہونے کی شرط لگائی ہے لیکن ان لوگوں نے حق مردور کی بیع جائز قرار دی ہے اور جواز کی علت یہ بیان کی ہے کہ یہ ایسا حق ہے جو عین سے متعلق ہے لہذا جواز بیع میں اسے عین کا حکم حاصل ہو گیا۔

(۳) — اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اعیان سے تعلق رکھنے والے حقوق کا احناف کے یہاں وہی حکم ہے جو اعیان کا ہے یعنی حقوق کی بیع جائز ہے بشرطیکہ اس میں بیع سے کوئی اور مانع موجود نہ ہو مثلاً دھوکہ اور جہالت

(۴) — جو حقوق اعیان سے تعلق نہیں رکھتے مثلاً حق تعلیٰ ان کی بیع احناف کے نزدیک جائز نہیں۔ لیکن ازراہ صلح ان کا عوض لینا جائز ہے جیسا کہ بعض فقہاء متاخرین نے ذکر کیا ہے۔

ان چاروں نکات کی روشنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو حقوق عرفیہ اعیان سے تعلق رکھتے ہیں ان کی بیع ائمہ ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے۔ احناف ”گئے نزدیک جائز نہیں، فقہاء احناف“ نے کہا کہ حقوق مجردہ کا عوض لینا جائز نہیں لیکن یہ حکم احناف کے نزدیک

اس عموم کے ساتھ نہیں ہے جس کا الفاظ سے وہم ہوتا ہے، بلکہ فقہاء احنافؒ نے اس حکم سے اعمیان سے تعلق رکھنے والے بعض حقوق کا استثناء کیا ہے اور بعض اشیاء کو اموال میں داخل کرنے میں عرف کو بڑا دخل ہے اس لئے کہ جیسا کہ ابن عابدینؒ نے کہا ہے کہ مالیت لوگوں کے مل بنانے سے ثابت ہو جاتی ہے لہذا ”حقوق“ جب عرف میں قیمت رکھنے والے مل مان لئے گئے ہیں اور لوگ ان کے ساتھ اموال والا معاملہ کرتے ہیں تو ان کی بیع بھی درج ذیل شرطوں کے ساتھ جائز ہونی چاہئے۔

(۱) — وہ حق فی الحال ثابت ہو مستقبل میں متوقع نہ ہو۔

(۲) — وہ حق صاحب حق کے لئے اصالۃً ثابت ہو، محض دفع ضرر کے لئے ثابت نہ ہو۔

(۳) — وہ حق ایسا ہو جو ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو سکے۔

(۴) — تحدید کرنے سے اس حق کی تحدید ہو جاتی ہو اور غرر یا جہالت کو مستلزم نہ ہو۔

(۵) — تاجروں کے عرف میں لین دین کے سلسلہ میں اس حق کو اموال و اعمیان کی حیثیت حاصل ہو۔

حق اسبقیت

حقوق عرفیہ کی دوسری قسم کو ہم ”حق اسبقیت“ کا نام دے سکتے ہیں ”حق اسبقیت“ سے مراد یہ ہے کہ مباح الاصل چیز پر سب سے پہلے قابض ہونے کی وجہ سے انسان کو ملک بننے کا جو حق یا اس مال کے ساتھ جو خصوصیت حاصل ہوتی ہے اسی کو حق اسبقیت کہتے ہیں، مثلاً افتادہ زمین کو قابل استعمال بنانے سے ملک بننے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔

بعض فقہاء شافعیہ اور حنبلیہ نے اس حق کی بیع کا مسئلہ بھی ذکر کیا ہے اور اس بات پر تو تمام فقہاء کا اجماع ہے کہ انسان ہجر اور افتادہ زمین کو قابل استعمال بنانے سے اس کا ملک بن جاتا ہے صرف افتادہ زمین میں پتھر گاڑنے سے انسان کو ملکیت حاصل نہیں ہوتی، البتہ حق مملک حاصل ہو جاتا ہے چنانچہ جس شخص نے کسی زمین میں پتھر وغیرہ گاڑ کر نشان لگایا وہ اس زمین کو قابل کاشت بنانے کا دوسروں کے مقابلے میں زیادہ حقدار

ہے فقہاء شافعیہ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ پتھر گاڑنے سے قابل کاشت بنانے کا جو حق انسان کو حاصل ہوتا ہے اس حق کی بیع جائز ہے یا نہیں؟ علامہ رملیؒ ”نہایۃ المحتاج“ میں تحریر فرماتے ہیں:

”من شرع فی عمل احياء ولم يتمه، كحفر الاساس، او علم على بقعة بنصب احجار، او غرز خشبا، او جمع ترابا، و خط خطوطا، فمحجر عليه اى مانع لغيره منه بما فعله، بشرط كونه بقدر كفايته وقادر على عمارته حالا، وحينئذ هو احق به من غيره اختصاصا لاملكا..... لكن الاصح انه لا يصح بيعه ولا هبته، كما قاله الماوردي، خلا فاللدارسى، لما مر من انه غير مالك، حق التملك لا يباع كحق الشفعة والثاني يصح بيعه و كانه باع حق الاختصاص“

(نہایۃ المحتاج للرملی: ۵ ج ۳۲۶)

”جس شخص نے قابل استعمال بنانے کا عمل شروع کیا لیکن اسے مکمل نہیں کیا مثلاً نہ کھودی یا پتھر نصب کر کے یا لکڑیاں گاڑ کر یا سینڈھ بنا کر یا خط کھینچ کر کسی زمین پر نشان لگایا تو دوسرے کے لئے وہ زمین ممنوع ہو جاتی ہے یعنی اس کے اس عمل کے نتیجہ میں دوسرے کے لئے اس میں تصرف کرنا ممنوع ہے لیکن اس ممانعت کی شرط یہ ہے کہ اس نے اتنی ہی زمین پر نشان لگایا ہو جو اس کی ضرورت کے بقدر ہے اور جسے قابل استعمال بنانے پر وہ فی الحال قادر ہے اس صورت میں وہ شخص دوسروں کے مقابلے میں زیادہ حقدار ہو گا لیکن وہ زمین اس کی ملکیت نہیں کہلائے گی۔ لیکن زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ اس شخص کے لئے اس حق اور اختصاص کا بیچنا اور ہبہ کرنا صحیح نہ ہو گا جیسا کہ ماوردی نے لکھا ہے (دارمی کے برخلاف) کیوں کہ یہ بات پیچھے گزر چکی ہے کہ وہ شخص مالک نہیں ہے (بلکہ حق مملک صرف حاصل ہوا ہے) اور حق شفعہ کی طرح حق

تملیک کی بیع صحیح نہیں ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی بیع درست ہے

المجموع شرح المہذب میں ہے کہ:

”وان تحجر رجل مواتا وهو ان يشرع في احياء ولم يتم، صار احق به من غيره..... وان نقله الى غيره صار الثاني احق به..... وان مات انتقل ذلك الى وارثه لانه حق مملک ثبت له فانتقل الى وارثه كالشفعة وان باعه ففيه وجهان احدهما وهو قول ابي اسحاق، انه يصح لانه صار احق به فمملک يبعه والثاني انه لا يصح، وهو المذهب، لانه لم يملكه بعد، فلم يملك يبعه كالشفيع قبل الاخذ

(تكملة المجموع شرح المہذب ص ۱۴ ج ۱۳)

”اگر کسی شخص نے افتادہ زمین پر پتھر کے نشانات لگائے یعنی اس نے زمین کو قلیل استعمال بنانے کا عمل شروع کیا لیکن ابھی مکمل نہیں کیا تو وہ دوسروں کے مقابلہ میں اس زمین کا زیادہ حقدار ہے..... اور اگر اس نے اپنا یہ حق دوسرے شخص کی طرف منتقل کیا تو دوسرا شخص اس کا زیادہ حقدار ہو جائے گا..... اور اگر اس شخص کا انتقال ہو گیا تو یہ حق اس کے وارث کی طرف منتقل ہو گا کیونکہ اس شخص کے لئے حق تملیک ثابت ہو چکا ہے۔ لہذا اس کے مرنے کے بعد یہ حق وارث کی طرف منتقل ہو جائے گا جس طرح حق شفعہ منتقل ہو جاتا ہے۔ اور اگر اس نے یہ حق بیچ دیا تو اس کے بارے میں دو قول ہیں، پہلا قول جو ابو اطلق کا ہے وہ یہ ہے کہ یہ بیع صحیح ہو جائے گی کیونکہ جب وہ شخص اس زمین کا حقدار ہو گیا تو اس کی فروختگی کا ملک بھی ہو گیا، دوسرا قول یہ ہے کہ یہ بیع صحیح نہ ہوگی یہی اصل مذہب ہے اس لئے کہ ابھی وہ شخص اس زمین کا ملک ہوا ہی نہیں ہے لہذا اس کی فروختگی کا بھی ملک نہیں ہو گا جس طرح شفعہ

مکان کا ملک ہونے سے پہلے اس کے بیچنے کا اختیار نہیں رکھتا۔
 خطیب شربنی نے لکھا ہے کہ ابو اسحق نے اس حق کی بیع کو جائز کرتے وقت علت
 یہ بیان کی ہے کہ یہ حق اختصاص کی بیع ہے جس طرح تعمیر اور رہائش کے لئے گھر کی علو کی
 بیع نیچے والے مکان کی بیع کے بغیر جائز ہوتی ہے۔ (معنی المحتاج ص ۲۳۶ ج ۲)
 اسی طرح فقہاء حنابلہ نے اس مسئلہ میں دو قول ذکر کئے ہیں، ایک قول جواز کا ہے
 اور دوسرا عدم جواز کا، موفق ابن قدامہؒ لکھتے ہیں:

”ومن تحجر مواتا وشرع فی احيائه ولم يتم، فهو احق به،
 لقول النبي صلى الله عليه وسلم: من سبق الى ما لم يسبق اليه
 مسلم فهو احق به، رواه ابو داود فان نقله الى غيره صار للثلي
 احق به، لان صاحب الحق اثره به، فان مات انتقل الى
 وارثه، لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: من ترك حقا او
 مالا فهو لورثته، وان باعه لم يصح، لانه لم يملكه، فلم
 يصح بيعه كحق الشفعة، ويحتمل جواز بيعه، لانه
 صار احق به“

(الکافی للابن قدامہ ص ۲۳۹ ج ۲)

”جس شخص نے افتادہ زمین پر نشانات لگائے اور اسے قبض
 استعمال بنانا شروع کیا، لیکن ابھی مکمل نہیں کیا وہ شخص اس زمین کا
 دوسروں سے زیادہ حقدار ہے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم
 نے فرمایا ہے جس شخص نے اس چیز کی طرف سبقت کی جس چیز کی
 طرف کسی دوسرے مسلمان نے سبقت نہیں کی، وہ اس چیز کا
 زیادہ حقدار ہے (ابو داؤد) اب اگر اس شخص نے کسی دوسرے کی
 طرف وہ زمین منتقل کی تو دوسرا شخص اس زمین کا زیادہ حقدار ہوگا،
 کیونکہ صاحب حق نے اسے اپنے اوپر ترجیح دی ہے اگر افتادہ زمین پر
 نشانات لگائے والے شخص کا انتقال ہو گیا تو وہ زمین اس کے وارث
 کی طرف منتقل ہو جائے گی، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

فرمایا کہ جس شخص نے کوئی حق یا مال چھوڑا، وہ اس کے ورثاء کا ہو گا اگر وہ شخص اس زمین کو بیچ دے تو یہ بیچنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ابھی وہ اس زمین کا مالک نہیں ہے لہذا اس کی بیچ صحیح نہیں ہوگی جس طرح حق شفعہ کی بیچ صحیح نہیں ہوتی۔ اس بات کا بھی احتمال ہے کہ اس کی بیچ کو جائز کہا جائے، کیونکہ وہ اس زمین کا سب سے زیادہ حقدار ہو گیا ہے ا

مرداوی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”ومن تحجر مواتا لم یملکہ..... وهو احق به، ووارثه بعده ومن یقله الیہ بلانزاع، ولیس له بیعہ، هو المذہب، وعلیہ الاصحاب، وجزم بهی الوجیز وغیرہ، و قسقی المغنی، والشرح، وشرح الحارثی، وابن منجا، والفروع، والفائق وغیرہم

وقیل، بجوز له بیعہ، وهو احتمال لابی الخطاب، و اطلقہما فی المحرر، والرعایتین. والحاوی الصغیر“

(الانصاف للمرداوی ص ۷۳ ۷۴ ج ۶)

جس شخص نے کسی افتادہ زمین کو گھیر کر اس پر نشانات لگائے وہ اس زمین کا مالک نہیں ہوا..... لیکن وہ شخص اس زمین کا سب سے زیادہ حقدار ہے اور اس کے بعد اس کا وارث حقدار ہے، اسی طرح وہ شخص بھی حق دار ہے جس کی طرف یہ شخص اس زمین کو نزاع کے بغیر منتقل کرے۔ لیکن نشان لگانے والے شخص کے لئے اس زمین کی بیچ جائز نہیں ہے، یہی مذہب درست ہے اور اسی مذہب پر امام ابن خبیلؒ کے تلامذہ ہیں ”الوجیز“ وغیرہ میں اس کو جزم کے ساتھ بیان کیا ہے، المغنی، شرح الکبیر، شرح الحارثی، شرح ابن منجا، الفروق، الفائق وغیرہ میں اسی قول کو ترجیح دی گئی ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ اس شخص کے لئے زمین کی بیچ جائز ہوگی، ابو

الخطاب کا ایک قول یہی ہے، المحرر، الرعایتین اور الحلو
الصغیر میں دونوں اقوال کو کسی ایک کی ترجیح کے بغیر ذکر کیا
ہے۔

مسک شافعی اور مسک حنبلی دونوں میں راجح یہی ہے کہ حق مملک کی بیع
جائز نہیں ہے لیکن حنابلہ میں سے ”بہوتی“ نے ذکر کیا ہے کہ عدم جواز صرف بیع کے
سلسلہ میں ہے لیکن دست برداری اور صلح کے طور پر حق مملک کا عوض لینا جائز
ہے۔
علامہ بہوتی لکھتے ہیں:

(ولیس له) ای لمن قلنا انه احق بشئ من ذلک السابق
(بیعہ) لانه لم یملکہ کحق الشفعة قبل الاخذ، و
کمن سبق الی مباح لکن النزول عنه بعوض لا علی وجه
البیع جائز، کما ذکرہ ابن نصر اللہ قیاساً علی الخلع
(شرح مفتی الارادات للبهوتی ص ۴۶۳ ج ۲)

”جو شخص سبقت کی وجہ سے کسی چیز کا دوسروں کے مقابلہ میں
زیادہ حقدار ہو چکا ہو۔ اس کے لئے اس چیز کو بیچنا جائز نہیں ہے
کیونکہ ابھی وہ اس چیز کا مالک نہیں ہوا ہے جیسے کہ حق شفعہ کو بیچنا
جائز نہیں جب تک زمین پر قبضہ نہ کر لے یا جس شخص کا قبضہ کسی
مباح چیز پر پہلے ہو وہ ملک ہونے سے پہلے اس کو بیچ نہیں سکتا۔
لیکن فروختگی کے بغیر اگر وہ شخص عوض لے کر کسی کے حق میں
دست بردار ہو جاتا ہے تو یہ جائز ہے جیسا کہ ابن نصر اللہ نے خلع
پر قیاس کرتے ہوئے اس کو جائز قرار دیا ہے۔

حق اسبقیت کی ایک صورت وہ ہے جس کو فقہاء نے ذکر کیا ہے مثلاً جو شخص
مسجد میں کسی خاص جگہ سب سے پہلے پہنچ گیا وہ اس جگہ کا سب سے زیادہ حقدار ہے اور
اسے یہ اختیار ہے کہ کسی دوسرے کو اپنے اوپر ترجیح دیکر وہ جگہ دیدے، لیکن اس حق کا
بیچنا اس کے لئے جائز نہیں، البتہ علامہ بہوتی نے ذکر کیا ہے کہ عوض لے کر اس حق سے

دست بردار ہونا جائز ہے۔

فقہاء احناف اور مالکیہ کی کتابوں میں مجھے نہیں ملا کہ کسی فقیہ نے حق اسبقیت کی بیع کا مسئلہ چھیڑا ہو، فقہاء احناف اور مالکیہ نے یہ تو ذکر کیا ہے کہ افتادہ زمین پر نشان لگانے سے وہ شخص زمین کے استعمال کرنے اور زمین کا مالک بننے کا زیادہ حقدار ہو جاتا ہے، لیکن مجھے اس حق کی بیع کی بحث ان فقہاء کے یہاں نہیں ملی، قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ان کی نزدیک بھی حق اسبقیت کی بیع جائز نہ ہو، الا یہ کہ دست برداری کے طور پر ہو۔

حق اسبقیت کی بیع کے سلسلہ میں حکم شرعی کا خلاصہ یہ ہے کہ اگرچہ بعض فقہاء اس بیع کو جائز کہتے ہیں لیکن فقہاء کی بڑی جماعت کی رائے اس کے عدم جواز کی ہے البتہ حق اسبقیت سے مل لے کر بطور صلح کے دست بردار ہو جانا فقہاء کے نزدیک جائز ہے واللہ سبحانہ اعلم

حق عقد

حقوق کی تیسری قسم کو ہم ”حق عقد“ کا نام دے سکتے ہیں ”حق عقد“ سے ہماری مراد کسی دوسرے کے ساتھ عقد کو وجود میں لانے یا عقد کو باقی رکھنے کا حق ہے مثلاً مکانات اور دکانوں کو خالی کرنے کا حق، لہذا یا مالک مکان یہ مالک دکان کے ساتھ عقد اجارہ کو وجود میں لانے یا اس کو باقی رکھنے کا حق ہے، اسی طرح شلہی و طائف یا اوقاف کے وظائف کا حق، یہ حکومت یا وقف کے متولی کے ساتھ عقد اجارہ کو باقی رکھنے کا حق ہے، ان دونوں حقوق کا عوض لینے کے مسئلہ پر فقہانے کلام کیا ہے، اس سلسلہ میں فقہاء نے جو بحثیں کی ہیں، اس کا خلاصہ ہم ذیل میں بیان کرتے ہیں، اللہ تعالیٰ ہی توفیق دینے والا ہے۔

مال کے بدلہ میں وظائف سے دست برداری کا مسئلہ

اگر کسی آدمی کی اوقاف میں کوئی مستقل ملازمت ہو جس کی اسے تنخواہ ملتی ہو مثلاً مسجد کا امام یا موزن یا کوئی ملازم ہو اور شرائط اوقاف کی بنیاد پر یہ ملازمت دائمی ہو، لہذا وہ ملازم اس ملازمت پر باقی رہنے کا اور زندگی بھر عقد جلدہ باقی رکھنے کے حق کا مالک ہے اب اس حق کا عوض لینے کے سلسلہ میں فقہاء نے کلام کیا ہے فروختگی کے ذریعہ اس حق کا

عوض لینے کو کسی نے بھی جائز نہیں کہا ہے، لیکن دست برداری اور صلح کے ذریعہ اس کا عوض لینے کے سلسلے میں فقہاء کے مختلف اقوال ہیں بعض فقہاء نے اس کے عوض لینے کو منع کیا ہے کیونکہ یہ مجرد حق ہے جس کا عوض لینا جائز نہیں ہے اور بعض فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے۔

متاخرین فقہاء احناف کی ایک جماعت نے مال کے بدلہ میں وظائف سے دست برداری کے جواز کی صراحت کی ہے، الدر المختار میں ہے :

”وفی الاشباہ:“ لا يجوز الاعتیاض عن الحقوق المجردة
 كحق الشفعة وعلي هذا لا يجوز الاعتیاض عن الوظائف
 بالا وقاف“ وفيها في آخر بحث ”تعارض العرف مع اللغة“
 ”المذهب عدم اعتبار العرف الخاص لكن افتى كثير
 باعتبارها، وعليه فيفتي بجواز النزول عن الوظائف بمال“
 (رد المحتار ص ۵۲۰ ج ۳)

”الاشباہ میں ہے کہ حقوق مجردہ کا عوض لینا جائز نہیں ہے، مثلاً حق شفعہ، اسی بنیاد پر اوقاف کی ملازمتوں کا عوض لینا بھی جائز نہیں ہو گا اور ”اشباہ“ میں ”تعارض العرف مع اللغة“ کی بحث کے آخر میں ہے کہ صحیح مذہب یہ ہے کہ عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، لیکن بہت سے فقہاء نے عرف خاص کے معتبر ہونے کا فتویٰ دیا ہے اور اس کی بنا پر مال کے بدلے وظائف سے دستبرداری کے جواز کا فتویٰ دیا جاتا ہے۔“

ابن عابدینؒ نے ”الدر المختار کی مذکورہ بالا عبارت کے ذیل میں اس مسئلہ کی طویل تحقیق کی ہے اور یہ بات ثابت کی ہے کہ نزول عن الوظائف کا جواز عرف خاص پر مبنی نہیں ہے بلکہ یہ دوسرے فقہی نظائر پر مبنی ہے جہاں تک اس حق کو حق شفعہ پر قیاس کرنے کا تعلق ہے تو یہ قیاس مع الفارق ہے، جیسا کہ ہم نے بحث کے آغاز میں عمامہ بیڑی وغیرہ کے حوالے سے لکھا ہے کہ حق شفعہ دفع ضرر کے لئے مشروع ہوا ہے، اور جو حقوق دفع ضرر کے واسطے مشروع ہوتے ہیں ان کا عوض لینا جائز نہیں ہوتا لیکن ”حق وظیفہ“

ایسا حق ہے جو صاحب حق کے لئے اصالتاً ثابت ہوا ہے لہذا اس کا عوض لینا حرام نہیں ہوگا جیسا کہ حق قصاص وغیرہ میں ہوتا ہے اسی بنا پر علامہ ابن عابدینؒ نے ذکر کیا ہے کہ حق کا عوض لینے کا عدم جواز مطلق نہیں ہے پھر انہوں نے اپنی گفتگو اس عبارت پر ختم کی ہے:

”ورائیت بخط بعض العلماء عن المفتی ابی السعود انه اتنی بجواز اخذ العوض فی حق القرار والتصرف وعدم الرجوع، وبالجلعة فالمسألة ظنیة، والنظائر المتشابهة للبحث فیها محال۔ وان كان الاظهر فيه ما قلنا، فالاولی ما قاله البحر من انه ینبغي الابراء العام بعده“

(رد المحتار ص ۵۲۰ ج ۲)

”میں نے مفتی ابو السعود کی نقل کردہ بعض علماء کی تحریر دیکھی ہے کہ انہوں نے حق قرار اور حق تصرف اور حق عدم رجوع کے بدلے میں عوض لینے کے جواز کا فتویٰ دیا، خلاصہ کلام یہ ہے کہ یہ مسئلہ ظنی ہے اور نظائر متشابہ ہیں اور اس مسئلہ میں بحث کی گنجائش ہے اگرچہ زیادہ ظاہر وہی ہے جو ہم نے کہا لیکن اولیٰ وہ ہے جسے صاحب بحر نے لکھا ہے کہ اس کے بعد ابراء عام مناسب ہے“ (یعنی دوسرے کو تمام واجبات سے بری کر دے)

متاخرین فقہاء شافعیہ نے بھی مال کے بدلہ میں وظائف سے دست برداری کے جواز کا فتویٰ دیا ہے چنانچہ علامہ رملیؒ لکھتے ہیں:

”وافتی الوالد رحمه الله تعالى بحل النزول عن الوظائف بالمال، ای لانه من اقسام الجعالة، فيستحقه النازل و يسقط حقه“ (نهایة المحتاج ۱: ۴۷۸ ج ۵)

”والد رحمه الله عليه نے مال کے بدلہ میں وظائف سے دست برداری کے جواز کا فتویٰ دیا تھا کیونکہ یہ بھی جعالة کی ایک قسم ہے، لہذا دست بردار ہونے والا شخص مال کا مستحق ہوگا اور اس کا حق

ساقط ہو جائے گا۔

شیراملسی نے بھی اپنے حاشیہ میں اسے تسلیم کیا ہے بلکہ انہوں نے مل کے بدلہ میں ”جواک“ سے دست بردار ہونے کا جواز بھی اسی پر متفرع کیا ہے
 ”جواک“ جامکیہ کی جمع ہے، جامکیہ متعینہ رقم ہے جو کسی شخص کو بیت المال سے بطور عطیہ ملا کرتی ہے، احناف کے یہاں اس کی بیع جائز نہیں ہے کیوں کہ یہ ایسے شخص کے ہاتھ دین کی بیع ہے جس کے ذمہ وہ دین لازم نہیں ہے، ملاحظہ ہو رد المحتار)

لیکن انہوں نے یہ بھی لکھا ہے کہ یہ حکم اوقاف کی دائمی ملازمتوں میں جاری ہوگا، حکومت کی ملازمتیں جن میں دوام نہیں ہوتا، ان کا عوض لینا جائز نہیں ہوگا۔ چنانچہ علامہ شیراملسی لکھتے ہیں :-

”واما المناصب الديوانية، كالكتابة الذين يقررون من جهة الباشا فيها، فالظاهر انهم اما يتصرفون فيها بالنيابة عن صاحب الدولة فيما ضبط ما يتعلق به من المصالح، فهو متخير بين ابقاء هم وعزلهم ولو بلا حجة فليس لهم يد حقيقة على شئ ينزلون عنه، بل متى عزلوا انفسهم انعزلوا واذا اسقطوا حقهم عن شئ لغير هم فليس لهم العود الا بتولية جديدة ممن له الولاية ولا يجوز لهم اخذ عوض على نزولهم“

(حاشیۃ الشیراملسی علی نہایۃ المتحاج ص ۶۳۷)

”جہاں تک حکومت کے عہدوں کا تعلق ہے مثلاً وہ محررین جو بادشاہ کی طرف سے مقرر کئے جاتے ہیں ان کے بارے میں ظاہر یہ ہے کہ وہ لوگ سلطان کی طرف سے نیابتاً تصرف کرتے ہیں جیسا مصالح کا تقاضہ ہوتا ہے اور پاشا کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ انہیں ملازمت میں باقی رکھے یا بلا وجہ بھی معزول کر سکتا ہے لہذا محروم کو اس چیز پر حقیقی قبضہ و تصرف حاصل نہیں ہے جس سے وہ دست

بردار ہو رہے ہیں بلکہ جب بھی وہ اپنے کو معزول کر لیں تو معزول ہو جائیں گے اور جب ان لوگوں نے کسی دوسرے کے لئے اپنا حق ختم کر لیا اب دوبارہ معاہدے کے بغیر انہیں دوبارہ نیا حق حاصل نہیں ہوگا، اور ان کے لئے دست برداری پر عوض لینا جائز نہیں۔

اسی طرح کا حکم مذہب جنہی میں بھی معلوم ہوتا ہے، حنابلہ نے لکھا ہے کہ جس شخص نے وقف میں کوئی ملازمت حاصل کی وہ اس کا زیادہ حق دار ہو گیا اور اس کے لئے یہ جائز ہے کہ دوسرے کے لئے اس حق سے دست بردار ہو جائے البتہ اس کے لئے اس حق کی بیع جائز نہیں (الانصاف للمرداوی ص ۷۶ س ۶ ج ۱)

لیکن ہوتی نے ذکر کیا ہے کہ بیع کے بغیر صرف عوض لے کر اس ملازمت سے دست برداری اس کے لئے جائز ہے، اس طرح کے چند مسائل ذکر کرنے کے بعد ہوتی لکھتے ہیں:

” (ولیس له) ای لمن قلنا انه احق بشئ من ذلک السابق (بیعہ) لانہ لم یملکہ کحق الشفعة قبل الاخذ، وکمن سبق الی مباح، لکن النزول عنه بعوض لا علی وجه البیع جائز، کما ذکرہ ابن نصر اللہ قیاساً علی الخلع“ (شرح منہی الارادات ص ۳۶۳ ص ۲)

”جو شخص کسی چیز کا زیادہ حق دار ہو اس کے لئے اس چیز کی بیع جائز نہیں ہے کیونکہ وہ اس کا مالک نہیں ہے مثلاً مکان یا دکان ملنے سے پہلے حق شفیعہ کی بیع اور مثلاً جس شخص نے کسی مباح چیز کی طرف سبقت کی اس کا اس مباح چیز کو بیچنا جائز نہیں لیکن سبقت کرنے والے شخص کا بیع کے بغیر عوض لے کر اس سے دست بردار ہونا جائز ہے جیسا کہ ابن نصر اللہ نے خلع پر قیاس کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔“

مجھے اپنی ناقص تتبع و تلاش کے بعد مالیکہ کے یہاں وظائف سے دست برداری کے بارے میں کوئی چیز نہیں ملی لیکن وہ لوگ جابکیہ کی بیع کو جائز کہتے ہیں۔

(دیکھئے: مواہب الجلیل للحطاب ص ۲۲۲ ج ۴) ہو سکتا ہے کہ شاید نزول عن الوظائف کے مسئلہ کو اسی پر قیاس کرتے ہوں۔ واللہ بسجلہ اعلم
 بااوقات مال کے بدلہ میں وظائف سے دستبرداری کے جواز پر اس واقعہ سے استدلال کیا جاتا ہے کہ حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ خلافت سے حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے حق میں دست بردار ہوئے اور مال کے بدلہ میں ان سے صلح کی، علامہ بدر الدین عینیؒ اس حدیث کے ذیل میں لکھتے ہیں:

”وفيه جواز خلع الخليفة نفسه اذا راى في ذلك صلاحاً
 للمسلمين، وجواز اخذ المال على ذلك واعطائه بعد استيفاء
 شرائطه بان يكون المنزول له اولى من النازل، وان يكون
 المبدول من مال الباذل“

(عمدة القلدي شرح صحيح البخاري ص ۲۰۸ ج ۲۴)

اس حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ خلیفہ اگر مسلمانوں کے لئے بہتر سمجھے تو اپنے کو برطرف کر سکتا ہے اور یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ خلافت سے دست برداری پر مال لینا اور شرائط پوری ہونے کے بعد خلافت دینا جائز ہے، اس طور سے کہ جس کے حق میں دستبرداری ہو رہی ہے وہ دست بردار ہونے والے سے زیادہ بہتر ہو اور خرچ کیا ہوا مال خرچ کرنے والے کی ملکیت ہو۔“

بہر حال اس باب میں فقہاء کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک حق ملازمت کی بیع جائز نہیں ہے لیکن جمہور فقہاء متاخرین اس بات کو جائز کہتے ہیں کہ صاحب ملازمت اپنے حق سے دست بردار ہو جائے اور اس شخص سے مل لے لے جس کے حق میں دست بردار ہوا ہے۔

پھر فقہاء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ وہ شخص جس کے حق میں دست برداری ہوئی ہے وہ اس ملازمت کے لئے دست برداری ہی کی بنا پر متعین ہو جائے گا یا نہیں؟ ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ جس کے حق میں دست برداری ہوئی ہے وہ ملازمت کے لئے متعین نہیں ہو گا بلکہ متولی اوقاف کو اختیار ہو گا کہ اسے متعین کرے یا

کسی اور کو متعین کرے البتہ اگر متولی اوقاف اسے متعین نہ کرے تو اس صورت میں اس شخص نے دست بردار ہونے والے کو جو کچھ دیا تھا وہ اس سے واپس لینے کا حق دار نہیں ہوگا کیونکہ دست بردار ہونے والے کے بس میں جو کچھ تھا اس نے کیا یعنی وہ دست بردار ہو گیا لہذا وہ مال کا مستحق ہو گیا، اسی کی صراحت شافعیہ میں سے رملی اور شبراملسی نے کی ہے (نہایۃ المحتاج ص ۷۸ ج ۲) اور احناف میں سے حموی اور مفتی ابو السعود نے کی ہے۔

لیکن ابن عابدینؒ لکھتے ہیں:

”ثم اذا فرغ عنه لغيره ولم يوجهه السلطان للمفروع له بل ابقاه على الفارغ او وجهه لغيرهما، فينبغي ان يثبت الرجوع للمفروع له على الفارغ ببدل الفراغ لانه لم يرض بدفعه الا بمقابلة ثبوت ذلك الحق له لا بمجرد الفراغ وان حصل لغيره، وبهذا اتى الاسماعيلية والجمالية وغيرهما، خلافا لما اتي به بعضهم من عدم الرجوع لان الفارغ فعل ماى وسعه وقدرته اذ لا يخفى انه غير مقصود من الطرفين ولا سيما اذا ابقى السلطان والقاضى التيمارا او الوظيفة على الفارغ، فانه يلزم اجتماع العوضين تصرفه وهو خلاف قواعد الشرع فافهم“ (رد المحتار لابن عابدین ص ۵۲۰ ج ۳)

”پھر جب صاحب وظیفہ دوسرے کے لئے دست بردار ہو گیا اور سلطان نے وہ عمدہ اس شخص کو نہیں دیا جس کے حق میں دست برداری ہوئی تھی بلکہ دست بردار ہونے والے کو ہی اس پر باقی رکھا یا ان دونوں کے علاوہ کسی اور شخص کو وہ وظیفہ سونپا تو مناسب یہ ہے کہ جس شخص کے لئے دستبرداری ہوئی تھی اسے دستبرداری ہونے والے شخص سے دستبرداری کا معاوضہ واپس لینے کا اختیار ہو کیونکہ جس شخص کے حق میں دست برداری ہوئی تھی اس نے معاوضہ اسی لئے دیا تھا کہ حق وظیفہ اسے حاصل ہو جائے،

محض دستبرداری کی بناء پر (خواہ وہ وظیفہ دوسرے کو مل جائے) معاوضہ دینے پر راضی نہیں ہوا تھا، اسمعیلیہ اور حامدہ وغیرہ میں اسی پر فتویٰ دیا گیا ہے اور یہ فتویٰ ان لوگوں کے برخلاف ہے جنہوں نے کہا ہے کہ اسے دستبرداری کا معاوضہ کسی صورت میں واپس لینے کا اختیار نہیں، کیونکہ دستبردار ہونے والے کے اختیار میں جو تھا وہ اس نے کیا یعنی دست بردار ہو گیا۔ یہ بات مخفی نہیں کہ فریقین کے درمیان محض دست برداری مقصود نہیں تھی۔ خصوصاً جب کہ سلطان یا قاضی نے اس وظیفہ اور تیلہ پر دست بردار ہونے والے کو ہی باقی رکھا، اس صورت میں تو اسی کے تصرف میں دونوں عوضوں کا جمع ہونا لازم آئے گا اور یہ بات قواعد شرع کے خلاف ہے۔

اس سلسلے میں احتقری رائے یہ ہے کہ جب سلطان و قاضی نے تیلہ اور وظیفہ پر دست بردار ہونے والے ہی کو باقی رکھا تب تو دست برداری کے معاوضہ کو واپس لینے کا جواز ظاہر ہے اس کی ایک وجہ تو وہ ہے جس کا ذکر علامہ ابن عابدینؒ نے کیا ہے کہ دونوں عوضوں کا اسی کے تصرف میں جمع ہونا لازم آئے گا، چنانچہ اس لئے کہ صاحب وظیفہ دست برداری پر عوض کا مستحق ہوا تھا اور جب اسے دستبرداری مل نہ سکی تو وہ مل کا مستحق بھی نہیں ہوا، لہذا اس پر لازم ہے کہ وہ عوض کو واپس کرے۔

اگر قاضی یا متولی اوقاف نے اس کی دست برداری کو نپذیر کر کے اسے ملازمت سے فارغ کر دیا لیکن قاضی یا متولی وقف نے اس کی جگہ اس شخص کو مقرر نہیں کیا جس کے حق میں وہ دستبردار ہوا تھا بلکہ کسی تیسرے شخص کو نامزد کر دیا تو قواعد شرع کا تقاضہ یہ ہے کہ جس شخص کے حق میں دست برداری ہوئی تھی اسے دست بردار ہونے والے شخص سے دست برداری کا معاوضہ واپس لینے کا اختیار نہ ہو کیونکہ فقہاء نے بیع کے طور پر حق وظیفہ کا عوض لینے کو جائز نہیں کہا ہے بلکہ صلح اور دستبرداری کے طور پر معاوضہ لینے کی اجازت دی ہے حق کی بیع اور مل کے بدلے میں حق سے دست برداری میں فرق یہی ہے کہ ”بیع“ خریدار کی طرف اس چیز کو منتقل کر دیتی ہے جس کا بدلہ ملک تھا اور

دست برداری ”ملکیت“ اس شخص کی طرف منتقل نہیں کرتی۔ جس کے حق میں دستبرداری ہوئی ہے صرف اتنا ہوتا ہے کہ دست بردار ہونے والا اپنا حق ختم کر دیتا ہے، جس شخص کے حق میں دست برداری ہوئی ہے اسے صرف اتنا فائدہ ہوتا ہے کہ دست بردار ہونے والے کی طرف سے مزاحمت ختم ہو جاتی ہے۔

امام قرطبی نے نقل اور اسقاط کے قاعدوں کے فرق پر پوری وضاحت سے گفتگو کی ہے وہ فرماتے ہیں :

”اعلم ان الحقوق والا ملاک ينقسم بالتصرف فيها الى نقل و اسقاط فالنقل ينقسم الى ما هو بعوض في الاعيان، كالبيع و القرض، والى ما هو المنافع، كالا جارة والمساقاة والمزارعة و القراض والجعالة، والى ما هو بغير عوض، كالهدايا والوصايا و العمري، والوقف والهبات والصدقات، والكفارات، و الزكاة و المسروق من اموال الكفار والغنيمة في الجهاد، فان ذلك كله نقل ملك في اعيان بغير عرض - واما الاسقاط فهو ما بعوض كالخلع، والعفو على مال و الكتابة و بيع العبد من نفسه والصلح على الدين و التعزير، فجميع هذه الصور يسقط فيها الثابت و لا ينتقل الى الباذل ما كان يملكه المبدول له من العصمة و بيع العبد ونحوهما“ (الفروق للقرطبي ص ۱۱۰ ج ۲)

”حقوق و المالاک میں تصرف کی دو صورتیں ہیں ایک منتقل کرنا، دوسرے ساقط کرنا پھر منتقل کرنے کی مختلف قسمیں ہیں (۱) اعیان میں باعوض منتقل کرنا مثلاً بیع اور قرض (۲) منافع میں باعوض منتقل کرنا مثلاً اجلہ، مساقاة اور مزارعت (۳) بلاعوض منتقل کرنا مثلاً ہدیہ، وصیت، عمری، وقف، ہبہ، صدقہ، کفارہ، زکوٰۃ، کفارہ کے اموال میں سے سرقہ کیا ہوا، جہاد کا مال غنیمت، ان سب میں اعیان کی ملکیت بغير عوض منتقل ہوتی ہے۔

اور اسقاط یا توبالعوض ہو گا جس طرح خلع میں ہوتا ہے۔ اسی طرح مال کے بدلے میں معاف کرنے، غلام کو مکاتب بنانے، غلام کو اسی کے ہاتھ بیچنے، دین اور تعزیر پر صلح کرنے میں ہوتا ہے۔ ان تمام صورتوں میں ثابت شدہ حق اور ملکیت ساقط ہو جاتی ہے لیکن باذل کی طرف وہ چیزیں منتقل نہیں ہوتیں جس کا مبذول ملک تھا یعنی عصمت، غلام کی بیع وغیرہ۔

جب فقہاء کے کلام سے یہ بات ثابت ہے کہ ان حضرات نے حق و وظیفہ کا عوض لینا، دستبرداری اور اسقاط کے طور پر جائز قرار دیا ہے نہ کہ بیع اور نقل ملکیت کے طور پر (جیسا کہ بہوتی کی شرح منتہی الارادات کے حوالہ میں گزر چکا) تو یہ ضروری ہے کہ بیع اور اسقاط کے فرق کو ملحوظ رکھا جائے اور اس کی صورت یہ ہے جو میں نے بیان کی کہ دستبردار ہونے والا محض دستبرداری سے عوض کا مستحق ہو جائے گا اور محض اس کی دستبرداری سے اس شخص کی طرف حق منتقل نہ ہو گا جس کے حق میں وہ دستبردار ہوا ہے۔

مکانوں اور دکانوں کی پگڑی

اسی نوع کا ایک حق وہ ہے جس کا رواج بہت سے شہروں میں ہے یعنی مکانوں اور دکانوں کی پگڑی کی بیع ”پگڑی“ کسی مکان یا دکان میں حق قرار کا نام ہے، بسا اوقات ملک مکان یا ملک دکان اپنا مکان یا دکان طویل مدت کے لئے کرایہ پر دیتا ہے اور کرایہ کے علاوہ کچھ رقم یک مشت لیتا ہے۔ کرایہ دار یک مشت رقم دے کر اس بات کا حق دار ہو جاتا ہے کہ کرایہ داری طویل مدت تک یا تا حیات باقی رکھے، پھر بسا اوقات کرایہ دار اپنا یہ حق دوسرے کرایہ دار کی طرف منتقل کر دیتا ہے اور اس سے یہ رقم لیتا ہے جس کی بنا پر یہ دوسرا شخص ملک مکان و دکان سے عقدا جلدہ کا حقدار ہو جاتا ہے۔ اگر مکان یا دکان کا ملک کرایہ دار سے مکان یا دکان واپس لینا چاہے تو اس کے ذمہ لازم ہوتا ہے کہ کرایہ دار کو اتنی رقم ادا کرے جس

پر دونوں راضی ہوں اس یک مشت لئے جانے والی رقم کو مختلف بلاد عربیہ میں ”خلو“ اور ”جلسہ“ کہا جاتا ہے اور ہندو پاک میں ”پگڑی“ اور ”سلائی“ کہتے ہیں۔

اس پگڑی کے بارے میں اصل حکم عدم جواز کا ہے کیونکہ یہ یا تو ”رشوت“ ہے یا ”حق مجرد“ کا عوض ہے۔ لیکن بعض فقہاء سے منقول ہے کہ انہوں نے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے سب سے پہلے وہ فقیہ جن کی طرف بدل خلو (پگڑی) کے جواز کی بات منسوب ہے دسویں صدی ہجری کے مالکی فقیہ علامہ ناصر الدین لقانی ہیں، اس کے بعد ایک بڑی جماعت نے اس مسئلہ میں ان کی اتباع کی ہے۔ چنانچہ علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”وقد اشتهر نسبة مسألة الخلو الى مذهب الامام مالك،
والحال انه ليس فيه نص عنه، ولا عن احد من اصحابه، حتى
قال البدر القرافي من المالكية: انه لم يقع في كلام الفقهاء
التعرض لهذه المسئلة واما فيها فتيا للعلامة ناصر
الدين اللقاني المالكي، بناها على العرف وخرجها عليه، وهو من
اهل الترجيح فيعتبر تخريجها، وان نوزع فيه، وقد انتشر فتياه
في المشارق والمغارب وتلقاها علماء عصره بالقبول“
(رد المحتار ص ۵۲۱ ج ۳)

مسئلہ: خلو کو عموماً امام مالک کے مذہب کی طرف منسوب کیا جاتا ہے حالانکہ اس بارے میں نہ تو امام مالک کی کوئی نص ہے نہ ان کے کسی شاگرد کی، حتیٰ کہ علامہ قرانی مالکیؒ نے لکھا ہے کہ فقہاء کے کلام میں اس مسئلہ سے تعرض نہیں کیا گیا ہے، البتہ اس مسئلے میں علامہ ناصر الدین لقانی کا ایک فتویٰ ہے جس کی بنیاد عرف پر انہوں

”خلو“ کا لفظ مجھے اس مضمون میں مشہور کتب لغت میں نہیں ملا۔ حتیٰ کہ وہ نئی لغتیں جو پرانے الفاظ کے سنے استعمالات کو بیان کرتی ہیں ان میں بھی یہ لفظ اس مضمون میں نہیں ملا۔ مجھے اس لفظ کے حروف کا صحیح اعراب میں مل سکا لیکن مشہور ”خلو“ ہے ”خا“ اور ”لام کے پیش“ اور ”لو“ کی تبدیلی کے ساتھ، یہ بھی ممکن ہے کہ ”خا“ کے کسرہ ”لام“ کے سکون اور ”لو“ کی تخفیف کے ساتھ۔ واللہ اعلم

نے عرف کی بنا پر اس مسئلہ کی تخریج کی ہے اور وہ اصحاب ترجیح میں سے ہیں، لہذا ان کی تخریج کا اعتبار کیا جائے گا، اگرچہ اس بارے میں ان سے اختلاف بھی کیا گیا ہے۔ لیکن ان کا فتویٰ مشرق و مغرب میں مشہور ہو گیا اور علماء عصر نے اس فتویٰ کو قبول کیا ہے۔

بعض فقہاء احناف نے خلو کے جواز پر فتویٰ خلیہ کے ایک مسئلہ سے استدلال کیا ہے، وہ مسئلہ یہ ہے:

”رجل باع سکنی لعفی العانوت لغيره، فاخبر المشتري بان اجرة العانوت كذا، فظهر انها اكثر من ذلك قالوا ليس له ان يرد السكنى بهذا العيب“

ایک شخص نے دوسرے کی دوکان میں اپنا سکنی فروخت کیا، اس نے خریدار کو خبر دی کہ دوکان کا کرایہ اتنا ہے لیکن بعد میں ظاہر ہوا کہ کرایہ مکان اس سے زیادہ ہے تو خریدار کو اس عیب کی بنا پر بیع رو کرنے کا اختیار نہ ہو گا۔

اس عبارت سے خلو کے جواز پر استدلال کرنے والوں نے سمجھا کہ اس میں سکنی سے مراد ”خلو“ ”گہری“ ہی ہے لیکن علامہ شرنبلالیؒ نے تحقیق فرمائی ہے کہ سکنی سے مراد دوکان میں اضافہ کی گئی کوئی مادی چیز ہے، جو ”خلو“ کے علاوہ کوئی اور چیز ہے لہذا اس سے احناف کے یہاں خلو کے جواز پر استدلال کرنا درست نہیں ہے کیوں کہ سکنی کی خریداری عین (متعین مادی چیز) کی خریداری ہے نہ کہ خلو کی خریداری ہے پھر ابن عابدینؒ نے فتویٰ خیرہ سے نقل کیا ہے، کہ اگر کسی مالکی قاضی نے خلو کے لازم ہونے کا فیصلہ کیا تو یہ فیصلہ صحیح اور لازم ہو گا، اس بحث کے آخر میں علامہ ابن عابدینؒ نے لکھا ہے:

”ومن افتى بلزوم الخلو الذي يكون بمقابلة دراهم يدفعها للمتولى او المالك العلامة المحقق عبد الرحمن آفندی العمادی صاحب هدية ابن العماد، وقال فلا

ملک صاحب الحانوت اخراجہ والا اجارتھا لغیرہ، مالم یدفع
 له المبلغ المرقوم، فیفتری بجواز ذلک للمضرورة
 ”ان لوگوں میں سے جنہوں نے اس ”خلو“ کے لازم
 ہونے کا فتویٰ دیا ہے جو ”خلو“ متولی یا ملک کو دیئے ہوئے دراہم
 کے بدلے میں حاصل ہوتا ہے ان میں سے علامہ محقق عبدالرحمن
 آفندی عمادی مصنف ہدیۃ ابن العماد ہیں چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ
 دکان کا مالک نہ اسے نکال سکتا ہے نہ دوسرے کو کرایہ پر دے
 سکتا ہے جب تک اتنی رقم کرایہ دار کو واپس نہ کر دے جتنی کرایہ
 پر دیتے وقت اس سے لی تھی، لہذا ضرورت کی بنا پر ”خلو“ کے
 جواز کا فتویٰ دیا جائے گا۔

علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ کی بحث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ مروجہ
 پگڑی کے جواز کی طرف مائل ہیں لیکن مالکیہ کی ان کتابوں کی طرف مراجعت کے بعد،
 جن کی طرف خلو کا جواز منسوب ہے مجھے یہ معلوم ہوا کہ ان لوگوں نے جس خلو کے جواز
 کا فتویٰ دیا ہے وہ ہمارے دور کی مروجہ پگڑی نہیں ہے اس لئے کہ مروجہ پگڑی کی شکل تو یہ
 ہے کہ پگڑی مجرد حق کرایہ داری کا نام ہے چھپا ہے مکان یا دکان میں کوئی پائدار عین نہ
 موجود ہو یا نہ ہو مجھے فقہاء مالکیہ کے یہاں مروجہ پگڑی کا جواز نہیں ملا بلکہ اس کے خلاف ہی
 ملا جس خلو کا عوض لینا مالکیہ نے جائز قرار دیا ہے اس کی دوسری صورتیں ہیں، ان تمام
 صورتوں میں مستاجر کے لئے مکان یا دکان میں کرایہ دار کے لئے کوئی مستقل اور پائدار
 عین ہونا ضروری ہے یہاں میں فقہاء مالکیہ کی دو عبارتیں نقل کرتا ہوں جس سے یہ
 بات پوری طرح واضح ہو جائے گی۔

چنانچہ عدوی نے الخرشی کی شرح میں لکھا ہے۔

”اعلم ان الخلو یصور بصور، منها ان یکون الوقف اثلاً
 للخراب، فیکریه ناظر الوقف لمن یعمره بحیث یصیر
 الحانوت مثلاً یکری بثلاثین نصف فضة و یجعل علیہ
 لجهة الوقف خمسة عشر، فصارت المنفعة مشترکة

بینہما، فما قابل الدراہم المصروفة من المنفعة هو الخلو، فيتعلق به البيع والوقف والارث والهبة وغير ذلك، ويقضى منه الدين وغير ذلك، ولا يسوغ للناظر اخراجه من الحانوت ولو وقع عقد الايجار على سنين معينة كتسعين سنة، ولكن شرط ذلك ان لا يكون ريع يعمر به -

الثانية: ان يكون لمسجد مثلاً حوانيت موقوفة عليه واحتاج المسجد للتكميل او عمارة، ويكون الدكان يكرى، مثلاً الشهر بثلاثين نصفاً، ولا يكون هنا بك ريع يكمل به المسجد او يعمر به، فيعمد الناظر الى الساكن في الحوانيت فيأخذ منه قدر امن المال يعمر به المسجد، ويجعل عليه خمسة عشر مثلاً في كل شهر والحاصل ان منفعة الحانوت المذكورة شركة بين صاحب الخلو والوقف بحسب ما يتفق عليه صاحب الخلو والناظر على وجه المصلحة، كما يوضح مما افتي به الناصر كما افاده عج

الثالثة: ان تكون ارض مجلس، فيستأجرها من الناظر ويبنى فيها داراً مثلاً على ان عليه في كل شهر لجهة الوقف ثلاثين نصف فضة، ولكن الدار تكرى بستين نصف فضة مثلاً، فالمنفعة التي تقابل الثلاثين الاخرى يقال لها خلو (حاشية العدوي على الخرشى ص ۷۹ ج ۷)

”خلو کی چند صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ وقف کی جائداد ویران ہو رہی ہو، وقف کا متولی کسی ایسے شخص کو وہ جائداد کرائے پر دیدے جو اس کو آباد کر کے اس میں دوکان تعمیر کرے پھر یہ دوکان تیس درہم کرایہ پر دی جائے، جس میں سے پندرہ درہم وقف کے ہوں، (اور پندرہ تعمیر کرنے والے کے) اس

طرح و کان کی منفعت وقف اور اصل کرایہ دار میں مشترک ہو جائے جو درہم اصل کرایہ دار نے خرچ کئے اس کے بدلے میں جو حق منفعت اس شخص کو حاصل ہوا، اسے ”خلو“ کہا جاتا ہے لہذا اس ”خلو“ سے تمام تصرفات مثلاً بیع، وقف، میراث، ہبہ وغیرہ متعلق ہوں گے، دین وغیرہ کی ادائیگی بھی اس سے کی جاسکتی ہے، وقف کے متولی کے لئے اسے وکان سے نکالنا جائز نہ ہوگا، اگرچہ عقد اجارہ متعین مدت کے لئے مثلاً نوے سال کے لئے کیا گیا ہو۔ لیکن اس کے جواز کے لئے شرط یہ ہے کہ وقف کے سرمایہ کے ذریعہ اس کی تعمیر نہ کی جاسکتی ہو۔

”خلو“ کی دوسری صورت یہ ہے کہ مسجد پر چند وکانیں وقف ہیں، مسجد کی تکمیل یا نئی تعمیر کے لئے سرمایہ کی ضرورت پڑی، ایک وکان کا ماہانہ کرایہ تیس درہم ہے، کوئی اور ذریعہ آمدنی نہیں ہے، جس سے مسجد کی تکمیل یا تعمیر نو کی جاسکے لہذا مسجد کی متولی وکانوں کے کرایہ داروں سے خاص مقدار کی رقم مسجد تعمیر کرنے کے لئے ان سے وصول کرے، اور ماہانہ کرایہ تیس درہم کے بجائے پندرہ درہم کر دے، جس کا حاصل یہ ہے کہ وکان کی منفعت صاحب ”خلو“ کرایہ دار اور وقف کے درمیان اس مقدار پر مشترک ہو جائے گی جتنے پر صاحب خلو اور متولی وقف از روئے مصلحت راضی ہو جائیں جیسا کہ انصاری کے فتویٰ سے معلوم ہوتا ہے ”عج“ نے یہ بات لکھی ہے۔

تیسری صورت یہ ہے کہ کوئی زمین ہے جسے کوئی شخص وقف کے متولی سے کرایہ پر لے کر اس طور سے اس میں عمارت تعمیر کر دے کہ اس عمارت کا کرایہ ساٹھ درہم ہوگا، جس میں سے تیس درہم وقف کو ملیں گے اور مزید تیس درہم کی منفعت عمارت بنانے والے کو حاصل ہوگی اسی کو خلو کہا جاتا ہے۔

شیخ محمد احمد علیش رحمۃ اللہ علیہ نے علامہ ناصر لقانی کا فتویٰ نقل کیا ہے، پھر خلو کی مختلف صورتیں ذکر کی ہیں یہ صورتیں وہی ہیں جو ہم نے عدوی کے حوالے سے اوپر نقل کی ہیں، پھر انہوں نے ایک فصل قائم کر کے خلو کی صحت کی شرطیں ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”فصل فی شروط صحة الخلو، منها ان تكون الدراهم
الرفوعة عائدة على جهة الوقف بصرفها في مصالحه، فما يفعل
الآن من صرف الناظر الدراهم في مصالح نفسه بحيث
لا يعود على الوقف منها شيئ فهو غير صحيح، ويرجع دافع الدراهم
بها على الناظر۔

ومنها ان لا يكون للوقف ريع يعمر منه، فان كان له
ريع يفي بعمارتہ مثل اوقاف الملوک، فلا يصح فيه خلو،
ويزجج دافع الدراهم بها على الناظر ومنها ثبوت الصرف في
منافع الوقف بالوجه الشرعی..... وفائدة الخلو انه يصير
کالمملک ويجرى علیه البيع والاجارة والهبة والرهن ووفاء
الدين والارث كما يوضح من فتوى الناصر اللقانی
(فتح اعلی المملک محمد علیش ص ۲۰۱ ج ۲)

یہ فصل خلو کے صحت کی شرطوں کے بیان میں ہے، ان میں
سے ایک شرط یہ ہے کہ جو دراہم وقف کو ملیں انہیں وقف کے
مصالح میں میں خرچ کیا جائے، آج کل یہ جو ہو رہا ہے کہ وقف کا
متولی ان دراہم کو اپنے ذاتی مصالح میں خرچ کر لیتا ہے اور وقف کو
اس میں سے کچھ نہیں ملتا یہ درست نہیں ہے، دراہم دینے والا ان
دراہم کو متولی وقف سے واپس لے سکتا ہے۔

ایک شرط یہ ہے کہ وقف کی کوئی ایسی آمدنی نہ ہو جس سے تعمیر
کرائی جاسکے، اگر وقف کے پاس ایسی آمدنی ہے جس سے اس کی
تعمیر ہو سکتی ہے مثلاً سلاطین کے اوقاف ہیں تو پھر اس وقف میں

خلو کا معاملہ صحیح نہیں ہو گا اور دراہم دینے والا وقف کے متولی سے وہ دراہم واپس لے لے گا، ایک شرط یہ ہے کہ وقف کے منافع کو شرعی طور پر اس کے مصارف میں خرچ کیا جاتا ہو..... خلو کا فائدہ یہ ہے کہ وہ ملک کی طرح ہو جاتا ہے، اسے بیچنا، کرایہ پر دینا، ہبہ کرنا رہن رکھنا، دین کی ادائیگی کرنا اور میراث جلدی ہونا سب صحیح ہوتا ہے جیسا کہ ناصر لقانی کے فتوے سے معلوم ہوتا ہے۔

فقہائے مالکیہ کی ان عبارتوں سے یہ بات واضح ہو گئی کہ جس ”خلو“ کے جواز کا علامہ لقانی نے فتویٰ دیا اور بہت سے فقہائے مالکیہ نے اسے تسلیم کیا اس خلو کا دور حاضر کے مروجہ خلو (پگڑی) سے دور کا بھی تعلق نہیں، کیوں کہ علامہ لقانی نے جس خلو کو جائز کہا ہے اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ وقف کا کرایہ دار وقف کی زمین میں عداوت تعمیر کرتا ہے اس کی وجہ سے جتنا اس نے خرچ کیا ہے اس کے بقدر دوکان کی منفعت میں شریک ہو جاتا ہے لہذا اسی کے بقدر اس کے لئے دوکان کا کرایہ کم کر دیا جاتا ہے اور اسے اس دوکان میں حق قرار حاصل ہو جاتا ہے، اس کرایہ دار نے اگر دوسرے آدمی کے ہاتھ یہ حق قرار بیچا تو یہ حق مجرد کی بیع نہیں ہوئی بلکہ ایسی منفعت کی بیع ہوئی جو دوکان میں اضافہ کئے گئے اعیان سے متعلق ہے اور یہ منفعت اس کی ملکیت ہے، فقہاء مالکیہ نے تعمیر وقف کی ضرورت کی وجہ سے اس کی اجازت دی ہے اسی واسطے ان حضرات نے یہ شرط لگائی ہے کہ وقف کی کوئی ایسی آمدنی نہ ہو جس سے اس کی تعمیر کی جاسکے اگر آمدنی ہے تو یہ عقد جائز نہیں ہو گا۔

بلاشبہ بعض فقہاء مالکیہ نے ان زمینوں میں بھی جو وقف نہیں بلکہ ذاتی ملکیت ہیں اس طرح کے خلو کو جائز کہا ہے، لیکن اس کے لئے یہ شرط لگائی ہے کہ کرایہ دار نے اس میں کوئی عداوت تعمیر کی ہو یا اس میں کوئی دوسرا مستقل اضافہ کیا ہو اسی کو ان کی اصطلاح میں ”جدک“ کہاں جاتا ہے، چنانچہ شیخ محمد علیش لکھتے ہیں۔

”ثم ان الخلو بما يقاس عليه الجذب المتعارف و
حوانیت مصرفان قال قائل: الخلو اما هو الوقف
لمصلحة وهكذا يكون في الملك، قيل له: اذاصح في وقف

فالملک اولی لان المالك يفعل فی ملکہ ما یشاء نعم! بعض
الجدکات بناء او اصلاح اخشابى الحانوت مثلاً باذن، وهذا
قیاسه علی الخلوظاہر..... وبعض الجدکات وضع امور
مستقلة فی المكان غیر مستمرة فیہ، كما یقع فی الحمامات و
حوانیت القهوة بمصر، فهذه بعيدة عن الخلوات،
فالظاہر ان للمالک اخر احیاء“ (حوالہ سلفہ ص ۲۵۲)
پھر بسا اوقات خلوظ مصرکی دوکانوں میں متعارف ”جدک“ کو
قیاس کیا جاتا ہے اگر کوئی آدمی یہ سوال کرے کہ وقف میں تو خلوظ کی
اجازت مصلحت کی بنا پر دی گئی ہے اور جدک ذاتی ملکیت میں ہوتا
ہے وقف میں نہیں ہوتا تو اس کا یہ جواب دیا جائے گا کہ جب
وقف میں صحیح ہے تو ملک میں بدرجہ اولیٰ صحیح ہو گا اس لئے کہ ملک
اپنے ملک میں جو چاہے تصرف کر سکتا ہے، ہاں بعض جدک تعمیر کی
صورت میں ہوتے ہیں اور بعض ملک کی اجازت سے دوکان میں
چند لکڑیوں کی مرمت کرانے کی صورت میں ہوتے ہیں ایسے جدک
کا خلوظ قیاس کرنا تو ظاہر ہے بعض جدک کی صورت یہ ہوتی ہے کہ
گھر میں کچھ مستقل چیزیں بنائی جاتی ہیں جو مستمر نہیں ہوتیں جیسا کہ
مصر کے غسل خانوں اور قوے کی دوکانوں میں ہوتا ہے اس طرح
کے جدک کا خلوظ سے کوئی تعلق نہیں ہے ان کے بدلے میں ظاہر یہ
ہے کہ ملک کو ان کے نکالنے کا اختیار ہو گا۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مالکیہ ہمارے دور میں مروج چٹری کے
جواز کے قائل نہیں ہیں جس کے ساتھ نہ کوئی تعمیر ہوتی ہے نہ مکان یا دوکان میں ثابت و
پائیدار اضافے کئے جاتے ہیں، پھر بات وہیں لوٹتی ہے جو ہم نے شربلہ لی کے حوالے
سے بحث کے شروع میں نقل کی تھی کہ محض خلوظی بیع جائز نہیں ہے۔ خلوظی بیع اس وقت
جائز ہوگی جبکہ اس کے ساتھ دوکان میں کوئی تعمیری یا مستقل اضافہ کر دیا گیا ہو۔ جسے
کبھی ”سکنی“ کہا جاتا ہے، کبھی ”جدک“ حاصل بحث وہ ہے جس کو علامہ ابن عابدین

علیہ الرحمہ نے تنقیح الحادیہ میں ذکر کیا ہے چنانچہ موصوف ”سکنی“ کا ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں۔

”وہو غیر الخلو الذی ہو عبارة عن القدمیة ووضع الید، خلا فالمن زعم هو، واستدل بذلک علی جواز یع الخلو، فانه استدلال فاسد، لما علمت من ان السکنی اعیان قائمة مملوكة، كما اوضحه العلامة الشرنبلالی فی رسالة خاصة لكن اذا كان هذا الجدک المسمى بالسکنی قائما فی ارض وقف فهو من قبیل مسألة البناء او الغرس فی الارض المحترکة، لصاحبه الاستبقاء باجرة مثل الارض، حیث لا ضرر علی الوقف، وان امی الناظر، نظراً للجانین علی مامشای علیہ فی من التنویر..... ولا ینافیہ ما فی التجنیس من ان لصاحب الحانوت ان یکلفه رفعه، لان ذاک فی الحانوت الملك، بقرینة ما فی الفصولین: والفرق ان الملك قد یمتنع صاحبه عن ایجاره، ویرید ان یسکنه بنفسه او یمتیعة او یعطله، بخلاف الموقوف المعد لا یجار، فانه لیس للناظر الا ان یوجره، فایجاره من ذی الید باجرة مثله اولی من ایجاره من اجنبی لما فیہ من النظر للوقف ولذی الید“

(تنقیح الفتاویٰ الحامدیة لابن عابدین ص ۲۰۰ ج ۲)

”سکنی“ اس خلو کے علاوہ ہے جو محض پرانا کرایہ دار ہونے اور قابض ہونے کا نام ہے ان لوگوں کے برخلاف جن کا یہ گمان ہے کہ ”سکنی“ ہی ”خلو“ ہے اور اس سے ”خلو“ کی بیع کے جواز پر استدلال کیا ہے یہ استدلال فاسد ہے کیونکہ آپ کو معلوم ہو چکا کہ ”سکنی“ پائیدار اور مملوک اعیان کا نام ہے جیسا کہ علامہ شرنبلالی نے ایک مستقل رسالہ میں اس کی وضاحت کی ہے، لیکن اگر یہ ”جدک“ جس کو ”سکنی“ کہا جاتا ہے وقف کی زمین میں

قائم ہو تو یہ اسی طرح کی چیز ہوگی جیسا کہ محتکرہ زمین میں عہدت تعمیر کرنے یا درخت لگانے کی صورت میں ہوتا ہے اس صورت میں صاحب جدک کو کرایہ مثل دے کر اسے اپنے قبضے میں باقی رکھنے کا اختیار ہے کرایہ مثل کی شرط اس واسطے ہے تاکہ وقف کا نقصان نہ ہو، اگرچہ وقف کا متولی اس پر راضی نہ ہو۔ دونوں فریقوں کی رعایت کرتے ہوئے یہی قول متن التنویر میں اختیار کیا گیا ہے..... التجنیس میں یہ جو لکھا ہوا ہے کہ دوکان کے مالک کو اختیار ہے کہ کرایہ دار کو جدک ہٹانے پر مجبور کرے یہ بات ہماری مذکورہ بالا بات کے متنافی نہیں ہے کیوں کہ التجنیس میں جو بات لکھی ہوئی ہے وہ اس دوکان کے بارے میں ہے جو شخصی ملکیت ہے اس کا قرینہ جامع الفصولین کی یہ عبارت ہے: ملکیت اور وقف میں فرق یہ ہے کہ جو مکان شخصی ملکیت ہو اس کا مالک مکان کبھی اس کو کرایہ پر دینے سے باز آ جاتا ہے اور وہ یہ چاہتا ہے کہ خود اس میں رہائش اختیار کر لے یا اسے فروخت کر دے یا معطل چھوڑ دے لیکن جو مکان وقف کی ملکیت ہے اور کرایہ پر دینے کے لئے بنایا گیا ہے اس کے بارے میں وقف کے متولی کو کرایہ پر دینے کے سوا کوئی چارہ کار نہیں، لہذا اس مکان پر جس شخص کا قبضہ ہے اسی کو اجرت مثل پر کرایہ پر دینا کسی اجنبی شخص کو کرایہ پر دینے سے زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ اس میں وقف اور صاحب قبضہ دونوں کی مصلحت کی رعایت ہے“

مروجہ پگڑی کا متبادل

ہم نے اوپر جو بحثیں کی ہیں ان سے یہ بات محقق ہو گئی کہ ہمارے زمانے کی موجودہ پگڑی جو ملک مکان کرایہ دار سے لیتا ہے جائز نہیں ہے اور پگڑی کے نام پر لی جانے والی یہ رقم شریعت کے کسی قہدے پر منطبق نہیں ہوتی، لہذا یہ رقم رشوت اور حرام

البتہ گہڑی کے مروجہ نظام میں مندرجہ ذیل تہذیبیں ممکن ہے:

(۱)۔ مالک مکان و دکان کے لئے جائز ہے کہ وہ کرایہ دار سے خاص مقدار میں ایک مشت رقم لے لے جسے متعین مدت کا پیشگی کرایہ قرار دیا جائے یہ ایک مشت رقم سالانہ یا ماہانہ کرایہ کے علاوہ ہوگی، اس ایک مشت لی ہوئی رقم پر اجلہ کے سارے احکام جاری ہوں گے، اگر اجلہ کسی وجہ سے طے شدہ مدت سے پہلے فسخ ہو جائے تو مالک کے ذمے واجب ہو گا کہ اجلہ کی باقی ماندہ مدت کے مقابل میں ایک مشت رقم کا جتنا حصہ آ رہا ہے اسے واپس کر دے۔

(۲)۔ اگر اجلہ متعین مدت کے لئے ہوا ہے تو کرایہ دار کو اس مدت تک کرایہ داری باقی رکھنے کا حق ہے لہذا اگر کوئی دوسرا شخص یہ چاہے کہ کرایہ دار اپنے حق سے دستبردار ہو جائے اور یہ دوسرا شخص اس کی جگہ کرایہ دار ہو جائے تو پہلے کرایہ دار کے لئے یہ جائز ہے کہ اس سے عوض کا مطالبہ کرے اور پہلے کرایہ دار کا یہ عمل بالعوض حق کرایہ داری سے دستبرداری کا عمل ہو گا اور مل کے بدلے میں وظائف سے دستبرداری پر قیاس کرتے ہوئے جائز ہو گا۔ لیکن اس کے جواز کی شرط یہ ہے کہ اصل کرایہ داری کا معاملہ معینہ مدت کے لئے کیا گیا ہو مثلاً دس سال کے لئے اور دس سال پورے ہونے سے پہلے پہلا کرایہ دار دستبردار ہو رہا ہو۔

(۳)۔ اگر اجلہ متعین مدت کے لئے ہو تو مالک مکان و دکان کے لئے جائز نہیں کہ شرعی عذر کے بغیر اجلہ کو فسخ کر دے اگر مالک عذر شرعی کے بغیر دور ان مدت اجلہ فسخ کرنا چاہے تو کرایہ دار کے لئے جائز ہے کہ اس سے عوض کا مطالبہ کرے اور اس کا یہ اقدام بالعوض اپنے حق سے دستبرداری ہوگی، یہ عوض اس کے علاوہ ہو گا جس کا کرایہ دار اپنی یکمشت دی ہوئی رقم میں سے اجلہ کی باقی مدت کے حساب سے حق دار ہو گا۔ مجمع الفقہ اسلامی جہ نے اپنے چوتھے اجلاس منعقدہ ۱۴۰۸ھ میں یہی فیصلہ کیا ہے۔

حقوق کا عوض لینے کے بارے میں احکام شرعیہ کا خلاصہ

یہاں تک میں نے حقوق کی وہ مختلف قسمیں ذکر کی ہیں جن کو فقہاء نے بیان فرمایا ہے اور جن کا عوض لینے کے بدلے میں فقہاء نے بحث کی ہے، فقہاء کی مذکورہ بالا

بحثوں سے ذریعہ ذیل اصول نکلتے ہیں:

۱۔ جو حقوق اصالتاً مشروع نہیں ہوئے ہیں بلکہ ان کی مشروعیت دفع ضرر کے لئے ہے ان کا عوض لینا کسی بھی صورت میں جائز نہیں ہے نہ تو بیع کے طریقے پر نہ صلح اور دستبرداری کے طریقے پر مثلاً حق شفیعہ، عورت کا حق تقسیم، مخیرہ کا خلیہ۔

۲۔ جو حقوق فی الحال ثابت نہیں ہیں بلکہ مستقبل میں متوقع ہیں ان کا عوض لینا بھی کسی صورت میں جائز نہیں مثلاً مورث کی زندگی میں حق وراثت کا عوض لینا، آزاد کردہ غلام کی زندگی میں حق ولاء کا عوض لینا۔

۳۔ جو حقوق شرعیہ اصحاب حقوق کے لئے اصالتاً ثابت ہوئے ہیں لیکن وہ حقوق ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل ہونے کے لائق نہیں ہیں ایسے حقوق کا بیع کے طریقے پر تو عوض لینا جائز نہیں ہے۔ لیکن ان پر مال کے بدلے میں صلح کرنا یا دستبرداری ہونا جائز ہے مثلاً حق قصاص، شوہر کا بیوی کے ساتھ نکاح باقی رکھنے کا حق (چنانچہ شوہر سے اس حق کے سلسلے میں خلع یا مال کے عوض طلاق دینے پر صلح کرنا جائز ہے)

۴۔ وہ حقوق عرفیہ جو اعیان کے ساتھ وابستہ ہیں اور دائمی منافع سے عہدت ہیں مثلاً راستے میں چلنے کا حق، پانی لینے اور بہانے کا حق، ان کی بیع شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے فقہاء مالکیہ کی بعض عبارات سے بھی ایسا ہی معلوم ہوتا ہے اور متاخرین فقہائے احناف کے نزدیک قول مختار یہ ہے کہ ان حقوق میں سے جو حقوق اعیان ثابت سے متعلق ہیں۔ وہ بھی حکماً مال ہیں، ان کی خرید و فروخت جائز ہے مثلاً حق مرور، حق شرب حق تسمییل بشرطیکہ اس میں جواز سے کوئی اور مانع مثلاً غرر اور جہالت موجود نہ ہو، متاخرین فقہائے احناف کے نزدیک حق تعلی کی بیع جائز نہیں ہے اس لئے کہ حق تعلی کسی پائیدار مادی چیز سے متعلق نہیں، لیکن بطور صلح حق تعلی سے مال کے عوض دستبرداری جائز ہے جیسا کہ ”علامہ خلد اتاسی“ نے صراحت کی ہے۔

۵۔ بعض حقوق کو اموال میں شامل کرنے میں عرف کا بڑا دخل ہے اس لئے کہ مالیت لوگوں کے مال بنا لینے سے ثابت ہوتی ہے جیسا کہ علامہ عابدین نے لکھا ہے۔

۶۔ حق اسبقیت کی بیع شوافع اور حنابلہ کے مختار قول کے مطابق جائز نہیں ہے لیکن مال کے بدلے میں حق اسبقیت سے دستبرداری جائز ہے مثلاً افتاد بنجر زمین میں نشانات

لگانے کے بعد اسے استعمال کے قابل بنانے کا حق ہے۔

۷۔ احناف کے یہاں رائج یہ ہے کہ حق وظیفہ کے بیچ اگرچہ جائز نہیں ہے لیکن مل کے بدلے میں اس سے دستبرداری جائز ہے اسی طرح مکان یا دوکان کے حق کرایہ داری کی بیچ جائز نہیں ہے۔ لیکن مالی معروضہ لے کر اس سے دستبردار ہونا جائز ہے۔

اس وضاحت کے بعد ہم عصر حاضر کے ان حقوق کی طرف آتے ہیں جن کے لین دین کا آج کل رواج ہے۔ اس بحث سے ہمارا مقصود یہی ہے کہ عصر حاضر میں رائج حقوق کے احکام معلوم کئے جائیں۔ اللہ تعالیٰ ہی حق و صواب کی توفیق دینے والا ہے۔

تجارتی نام اور تجارتی علامت (TRADE MARK) کی بیچ

تجارتوں کی ترقی کے ساتھ تجارتی نام اور تجارتی علامت کا مسئلہ پیدا ہوا۔ ایک تاجر یا ایک تجارتی کمپنی مل تیار کرتی ہے اور اپنے تیار کردہ مل بہت سے لوگوں کو فراہم کرتی ہے، اور بہت سے مملکت کو ایکسپورٹ کرتی ہے ایک ہی قسم کی مصنوعات اوصاف کے اختلاف کی بنیاد پر بہت مختلف ہو گئی ہیں اور یہ اوصاف مل تیار کرنے والی کمپنیوں یا افراد کے نام سے جانے جاتے ہیں۔ جب صارفین دیکھتے ہیں کہ منڈی میں فلاں کمپنی کے تیار کئے ہوئے مل کی اچھی شہرت ہے تو کمپنی کا نام سننے ہی یا سامان پر اس کا ٹریڈ مارک دیکھتے ہیں ہی اسے خرید لیتے ہیں۔

اس طرح مصنوعات پر تجارتی نام اور ٹریڈ مارک گاہکوں کی زیادہ رغبت یا بے رغبتی کا سبب بن گیا ہے، اس لئے تاجروں کی نظر میں تجارتی نام اور ٹریڈ مارک کی قیمت ہو گئی، ہر وہ تجارتی نام جس نے لوگوں میں اچھی شہرت حاصل کر لی اس کے نام سے منڈی میں آئے ہوئے مل کی طرف خریداروں کا جھکنا زیادہ ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے جو تاجر اس نام سے منڈی میں مل لاتا ہے اس کا نفع بہت زیادہ بڑھ جاتا ہے۔

جب سے یہ بات شروع ہوئی کہ لوگ ان کمپنیوں کے نام کو استعمال کرنے لگے جنہیں صارفین میں اچھی شہرت حاصل ہے تاکہ اس نام سے ان کی مصنوعات بازار میں کھپ جائیں اور اس کی وجہ سے عامۃ الناس کے دھوکہ کھانے کا مسئلہ پیدا ہو اس وقت سے حکومت کی طرف سے تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں کا رجسٹریشن ہونے لگا اور تاجروں کو

دوسروں کے رجسٹر کرائے ہوئے ناموں اور ٹریڈ مارکوں کو استعمال کرنے سے منع کر دیا گیا۔

تاجروں کے عرف میں رجسٹریشن کے بعد ان تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں کی مادی قیمت ہو گئی اور تاجران ناموں کو منگنے واموں بیچنے اور خریدنے لگے کیوں کہ انہیں ان تجارتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں سے یہ امید ہوتی ہے کہ ان کی وجہ سے لوگ ان کی مصنوعات کی خریداری کی طرف زیادہ راغب ہوں گے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا تجارتی نام یا ٹریڈ مارک کی بیع جائز ہے؟ ظاہر ہے کہ نام یا علامت مادی چیز نہیں ہے بلکہ یہ اس نام یا علامت کے استعمال کا حق ہے اور یہ حق اصالتہً صاحب حق کے لئے اسبقیت اور حکومتی رجسٹریشن کی وجہ سے ثابت ہوا ہے یہ حق فی الحال ثابت ہے مستقبل میں متوقع نہیں ہے نیز یہ ایک ایسا حق ہے جو ایک شخص سے دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو سکتا ہے لیکن یہ ایسا حق نہیں ہے جو پائیدار مادی چیز کے ساتھ متعلق ہو، لہذا فقہاء کے کلام سے ہم نے جو قواعد نکالے ہیں ان کی روشنی میں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دست برداری کے طور پر اس کا عوض لینا جائز ہونا چاہئے، فرد خفگی کے ذریعہ جائز نہ ہونا چاہئے، کیوں کہ یہ حق ثابت اور مادی چیز میں استقرار پانے والی منفعت نہیں ہے،

ہمارے شیخ المشائخ حضرت مولانا شاہ اشرف علی تھانویؒ نے یہی فتویٰ دیا ہے، اور انہوں نے اس مسئلہ کو مال کے بدلہ میں وظائف سے دستبرداری کے مسئلہ پر قیاس کیا ہے اور اس سلسلہ میں ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ کے وہ عبارت نقل کی ہے، جس کو ہم نزول عن الوظائف کے مسئلہ میں پیچھے نقل کر چکے ہیں پھر انہوں نے فرمایا:

اور کارخانے کا نام بھی مشابہ حق وظائف کے ہے کہ ثابت علی وجہ الاصلۃ ہے نہ کہ دفع ضرر کے لئے، اور دونوں بالفعل امور اضافیہ سے ہیں اور مستقبل میں دونوں ذریعہ ہیں تحصیل مال کے، پس اس بنا پر اس عوض کے دینے میں گنجائش معلوم ہوتی ہے، گو لینے والے کے لئے خلاف تقویٰ ہے، مگر ضرورت میں اس کی بھی اجازت ہو جائے گی

(امداد الفتویٰ ج ۳ ص ۸۷)

احقر کا خیال یہ ہے کہ تجلّتی نام کا حق اور ٹریڈ مارکوں کا حق اگرچہ اصل میں حق مجرد ہے جو کسی مادی محسوس چیز میں ثابت نہیں ہے لیکن حکومتی رجسٹریشن جس کے لئے بڑی دوز بھاگ کرنی پڑتی ہے اور بے تحاشا مال خرچ کرنا پڑتا ہے اور جس کے بعد اس نام پر ٹریڈ مارک کی قانونی حیثیت ہو جاتی ہے جس کا اظہار اس تحریری سرٹیفکیٹ کے ذریعہ ہوتا ہے جو رجسٹریشن کرانے والے کو حکومت کے کٹڈزات میں اندارج کے بعد حاصل ہوتا ہے ان تمام مراحل کے بعد تجلّتی نام اور ٹریڈ مارک کا حق اس حق کے مثل ہو گیا جو کسی مادی چیز میں مستقر ہو، اور تاجروں کے عرف میں یہ حق اعیان (مادی اشیاء) کے حکم میں ہو گیا لہذا بیع کے ذریعہ اس کا عوض لینا جائز ہونا چاہئے اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ بعض اشیاء کو اعیان میں داخل کرنے میں عرف کا بڑا دخل ہے کیوں کہ علامہ ابن عابدین کے بیان کے مطابق مالیت لوگوں کے مال بنانے سے ثابت ہوتی ہے اس کی مثال بکلی اور گیس ہے جو گزشتہ زمانوں میں اموال و اعیان میں شمار نہیں ہوتی تھیں کیونکہ یہ دونوں ایسی مادی چیزیں ہیں جو قائم بلذات ہوں اور ان کا قبضہ میں کرنا بھی انسان کی طاقت میں نہیں تھا لیکن اب یہ دونوں چیزیں ان اہم قیمتی اموال میں سے ہیں جن کی خرید و فروخت کے جواز میں کوئی شبہ نہیں کیوں کہ ان دونوں چیزوں میں حد درجہ نفع ہے اور ان کا اجراء بھی ممکن ہے لوگوں کے عرف میں بھی یہ دونوں چیزیں مال اور قیمتی چیز مانی جاتی ہیں۔

اسی طرح تجلّتی نام یا ٹریڈ مارک رجسٹریشن کے بعد تاجروں کے عرف میں بڑی قیمتی چیزیں ہو جاتی ہیں اور ان پر یہ بات بھی صادق آتی ہے کہ حکومت کی طرف سے تحریری سرٹیفکیٹ حاصل کرنے سے ان پر قبضہ ہو جاتا ہے اس لئے کہ ہر چیز کا قبضہ اس کے حسب حل ہوتا ہے اور ان پر یہ بات بھی صادق ہے کہ وقت ضرورت کے لئے ان کا ذخیرہ کیا جاسکتا ہے غرض یہ کہ کسی چیز میں مالیت پیدا کرنے کے لئے جو عناصر لازمی ہیں وہ سب تجلّتی ناموں اور ٹریڈ مارکوں میں موجود ہیں صرف اتنی بات ہے کہ ایسی مادی چیز نہیں جو قائم بلذات ہو اس تفصیل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اس میں شرعاً کوئی مانع موجود نہیں ہے کہ ان کی خرید و فروخت کے جائز ہونے میں ان پر اموال کا حکم لگایا جائے لیکن اس جواز کی دو شرطیں ہیں :-

۱۔ پہلی شرط یہ ہے کہ وہ تجارتی نام یا ٹریڈ مارک حکومت کے یہاں قانونی طور پر رجسٹرڈ ہو کیونکہ جو نام ٹریڈ مارک رجسٹر نہیں ہوتا اسے تاجروں کے عرف میں مل نہیں شمار کیا جاتا۔

۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ تجارتی نام یا ٹریڈ مارک کی بیع سے صارفین کے حق میں التباس اور دھوکہ لازم نہ آئے مثلاً اس کی صورت یہ ہو کہ خریدار کی طرف سے یہ اعلان کر دیا جائے کہ اب اس سامان کو بنانے والا وہ فرد یا وہ ادارہ نہیں ہے جو پہلے اس نام سے سامان تیار کرتا تھا اور اس نام یا ٹریڈ مارک کو خریدنے والا اس نیت سے اس کو خریدے کہ وہ حتی الامکان اس کی کوشش کرے گا کہ اس کی مصنوعات سابقہ مصنوعات کے معیار کے برابر ہوں گی یا اس سے بہتر ہوں گی۔

لہذا اس اعلان کے بغیر تجارتی نام یا ٹریڈ مارک کا دوسرے شخص کی طرف منتقل ہونا چونکہ صارفین کے حق میں التباس اور دھوکہ کا باعث ہو گا۔ اور التباس اور دھوکا حرام ہے، جو کسی حل میں بھی جائز نہیں۔
واللہ سبحانہ اعلم

تجارتی لائسنس۔ ہم نے تجارتی نام اور ٹریڈ مارک کا جو حکم اوپر بیان کیا ہے کہ ان دونوں کا عوض لینا جائز ہے بالکل یہی حکم تجارتی لائسنس پر بھی جاری ہو گا اس لائسنس کی حقیقت یہ ہے کہ عصر حاضر میں اکثر مملکت اس کی بات اجازت نہیں دیتے کہ حکومتی لائسنس کے بغیر ایکسپورٹ یا امپورٹ کیا جائے بظاہر یہ چیز تاجروں پر ایک طرح کی پابندی ہے جسے اسلامی شریعت شدید ضرورت کے بغیر پسند نہیں کرتی لیکن واقعہ یہ ہے کہ اکثر ملکوں میں یہی ہو رہا ہے لہذا موجودہ حالات میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا جس شخص کے پاس امپورٹ یا ایکسپورٹ کا لائسنس ہو وہ دوسرے تاجر کے ہاتھ اس لائسنس کو بیچ سکتا ہے یا نہیں؟ واقعہ یہ ہے کہ یہ لائسنس کوئی مادی چیز نہیں ہے بلکہ دوسرے ملک میں سامان بیچنے یا دوسرے ملک سے سامان خریدنے کے حق کا نام ہے لہذا یہاں بھی یہی بات آئے گی جو ہم نے تجارتی نام کے بارے میں ذکر کی ہے کہ یہ حق اصالتہً ثابت ہے لہذا اہل کے بدلے میں اس دست برداری جائز ہوگی نیز حکومت کی طرف سے یہ لائسنس حاصل کرنے میں بڑی کوشش وقت اور مل صرف کرنا پڑتا ہے اور اس لائسنس کے حامل کو ایک قانونی پوزیشن حاصل ہو جاتی ہے جس کا اظہار تحریری سرٹیفکیٹ میں ہوتا ہے اور اس کی

وجہ سے حکومت یہ لائسنس رکھنے والے کو بہت سی سہولتیں مہیا کرتی ہے اور تاجروں کے عرف میں یہ لائسنس بڑی قیمت رکھتا ہے اور اس کے ساتھ اموال والا معاملہ کیا جاتا ہے لہذا یہ بات بعید نہیں ہے کہ خرید و فروخت کے جائز ہونے میں اسے ہادی اشیاء کے ساتھ شامل کر دیا جائے لیکن یہ سب کچھ اس وقت ہے جب کہ حکومت یہ لائسنس دوسرے آدمی کے نام منتقل کرنے کی اجازت دیتی ہو اگر لائسنس کسی مخصوص فرد یا مخصوص کمپنی کے نام ہو، اور قانون دوسری کمپنی کی طرف اس کی منتقلی کی اجازت نہ دیتا ہو تو اس لائسنس کی بیع جائز نہ ہونے میں کوئی شبہ نہیں، کیوں کہ اس صورت میں لائسنس کی فروختگی سے جھوٹ اور دھوکہ لازم آئے گا اس لئے کہ لائسنس خریدنے والا بیچنے والے ہی کے نام سے استعمال کرے گا، نہ کہ اپنے نام سے، لہذا ایسا کرنا جائز نہیں ہو گا۔ البتہ اگر لائسنس یافتہ شخص کسی کو اپنی طرف سے بیچنے اور خریدنے کا وکیل بنادے تو اس صورت میں اس وکیل کے لئے اس لائسنس کے ذریعہ خرید و فروخت جائز ہوگی۔

حق ایجاد اور حق اشاعت

حق ایجاد ایک ایسا حق ہے جو عرف اور قانون کی بنیاد پر اس شخص کو حاصل ہوتا ہے جس نے کوئی نئی چیز ایجاد کی ہو یا کسی چیز کی نئی شکل ایجاد کی ہو، حق ایجاد کا مطلب یہ ہے کہ تمام اسی شخص کو اپنی ایجاد کردہ چیز بنانے اور منڈی میں پیش کرنے کا حق ہے پھر بسا اوقات ایجاد کرنے والا یہ حق دوسرے کے ہاتھ بیچ دیتا ہے تو اس حق کو خریدنے والا ایجاد کرنے والے کی طرح تجارت کے لئے وہ چیز تیار کرتا ہے اسی طرح جس شخص نے کوئی کتاب تصنیف یا تالیف کی ہے اسے اس کتاب کی نشر و اشاعت اور تجارتی نفع حاصل کرنے کا حق ہوتا ہے بسا اوقات کتاب لکھنے والا یہ حق دوسرے کے ہاتھ بیچ دیتا ہے تو اس حق کا خریدار نشر و اشاعت کے بارے میں ان حقوق کا مالک ہو جاتا ہے، جو مصنف کتاب کو حاصل تھا یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حق ایجاد اور حق تصنیف و حق اشاعت کی فروختگی جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں فقہائے معاصرین کی دو رائیں ہیں، کچھ علماء نے اسے جائز کہا ہے اور کچھ علماء نے ناجائز کہا ہے۔

اس سلسلہ میں بنیادی سوال یہ ہے کہ کیا حق ایجاد یا حق اشاعت شریعت اسلامیہ

کی طرف سے تسلیم شدہ حق ہے یا نہیں؟

اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جس شخص نے سب سے پہلے کوئی نئی چیز ایجاد کی، خواہ وہ مادی چیز ہو یا معنوی چیز، بلاشبہ وہ دوسروں کے مقابلہ میں اسے اپنے انتقال کے لئے تیار کرنے اور نفع کمانے کے لئے بازار میں لانے کا زیادہ حقدار ہے کیونکہ ابو داؤد میں حضرت اسمر بن مضر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہو کر بیعت کی تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ جس شخص نے اس چیز کی طرف سبقت کی جس کی طرف کسی مسلمان نے سبقت نہیں کی تو وہ چیز اس کی ہے۔
(ابو داؤد فی الخراج قبیل احیاء الموات ص ۳۶۳ ج ۴، حدیث نمبر ۲۹۴)

علامہ مناویؒ نے اگرچہ اس بات کو رائج قرار دیا ہے کہ یہ حدیث افتادہ زمین کو قابل کاشت بنانے کے بارے میں آئی ہے۔ لیکن انہوں نے بعض علماء سے یہ بھی نقل کیا ہے کہ یہ حدیث ہر چشمہ، کنواں اور معدن کو شامل ہے اور جس شخص نے ان میں کسی چیز کی طرف سبقت کی تو وہ اسی کا حق ہے۔ اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ لفظ کے عموم کا اعتبار ہوتا ہے سبب کے خاص ہونے کا اعتبار نہیں ہوتا۔ (فیض القدیر ص ۱۳۸ ج ۶)
جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ حق ایجاد ایک ایسا حق ہے جسے اسلامی شریعت اس بنیاد پر تسلیم کرتی ہے کہ اس شخص نے اس چیز کے ایجاد کرنے میں سبقت کی ہے تو حق ایجاد پر وہی سارے احکام منطبق ہوں گے جو ہم نے حق اسبقیت کے بارے میں ذکر کئے ہیں وہاں ہم نے ثابت کیا تھا کہ بعض شافعیہ اور حنابلہ نے اس حق کی بیع کو جائز کہا ہے لیکن ان حضرات کے یہاں بھی رائج یہی ہے کہ حق اسبقیت کی بیع جائز نہیں ہے لیکن مال کے بدلہ میں اس حق سے دست بردار ہونا جائز ہے۔ وہاں ہم نے شرح منشی الارا زات سے بہوتی کی وہ عبارت بھی نقل کی ہے جو حق تحجیر اور حق جلوس فی المسجد سے دست برداری کے جواز کے بارے میں ہے اور اس کے علاوہ حق اسبقیت اور حق اختصاص کے دوسرے احکام بھی بیان کئے ہیں ان کا تقاضہ یہ ہے کہ حق ایجاد یا اشاعت سے عوض لے کر دوسرے شخص کے حق میں دست بردار ہونا جائز ہے لیکن یہ حکم اصل حق ایجاد اور حق اشاعت کے سلسلہ میں ہے لیکن اگر اس حق کا حکومتی رجسٹریشن بھی کر لیا گیا ہو جس کے لئے موجد اور مصنف کو محنت کرنی پڑتی ہے مال اور وقت خرچ کرنا پڑتا ہے۔ اور جس کی وجہ سے یہ حق ایک قانونی حق ہو جاتا ہے جس کے نتیجے میں حکومت کی طرف سے ایک

سرٹیفکیٹ جاری کر دیا جاتا ہے اور تاجروں کے عرف میں اسے قیمتی مال شمار کیا جاتا ہے تو یہ بات بعید نہیں ہوگی کہ اس رجسٹرڈ حق کو مردہ عرف کی بنیاد پر اعیان و اموال کے حکم میں کر دیا جائے اور ہم پہلے یہ لکھ چکے ہیں کہ بعض اشیاء کو اموال و اعیان کے حکم میں داخل کرنے میں عرف کو بڑا دخل ہے اس لئے کہ مالیت لوگوں کے مل بنانے سے ثابت ہوتی ہے اور رجسٹریشن کے بعد اعیان کی طرح اس حق کا احراز بھی ہوتا ہے اور وقت ضرورت کے لئے اس کا ذخیرہ بھی کیا جاتا ہے تو اس عرف کا اعتبار کرنے میں کتب و سنت کے کسی نص کی ممانعت نہیں ہے بہت سے بہت قیاس کی مخالفت ہے اور قیاس کو عرف کی وجہ سے ترک کر دیا جاتا ہے جیسا کہ یہ بات اپنی جگہ ثابت ہو چکی ہے۔

انہی پہلوؤں کو دیکھتے ہوئے علماء معاصرین کی ایک جماعت نے اس حق کی بیع کے جائز ہونے کا فتویٰ دیا ہے ان میں سے برصغیر کے علماء سے مولانا فتح محمد لکھنوی (مولانا عبدالحی لکھنوی کے شاگرد) مولانا مفتی محمد کفایت اللہ صاحب مولانا مفتی نظام الدین صاحب مفتی دارالعلوم دیوبند مفتی عبد الرحیم لاچپوری صاحب بطور خاص قائل ذکر ہیں۔

حق ایجاد اور حق تصنیف کی بیع کو ناجائز کہنے والوں نے پہلی دلیل یہ پیش کی ہے کہ حق ایجاد مجرد حق ہے عین نہیں ہے اور حقوق مجردہ کا عوض لینا جائز نہیں۔ لیکن فقہاء کا جو کلام پیچھے تفصیل سے آچکا ہے اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ حقوق کا عوض لینے کا عدم جواز ہر حال میں نہیں ہے بلکہ اس میں تفصیل ہے جو ہم نے حقوق کی مختلف قسموں پر بحث کرتے ہوئے بیان کی ہے۔

مانعین جواز کی دوسری دلیل یہ ہے کہ جس شخص نے کوئی کتاب دوسرے کے ہاتھ فروخت کی اس نے خریدار کو اس کتاب کا اس کے پورے اجزاء کے ساتھ مالک بنا دیا۔ لہذا خریدار کے لئے جائز ہے کہ اس کتاب میں جس طرح چاہے، تصرف کرے لہذا اس کے لئے اس کتاب کی اشاعت بھی جائز ہونی چاہئے، اور بیچنے والے کو خریدار پر اس سلسلے میں پابندی لگانے کا اختیار نہ ہونا چاہئے۔

اس دلیل کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ کسی چیز میں تصرف کرنا مالک چیز ہے اور اس کی مثل دوسری چیز بنانا دوسری چیز ہے، کتاب خرید کر وہ پہلی قسم کے تصرف کا تو مالک

ہو گیا کہ اسے پڑھ کر نفع اٹھائے یا بیچے یا عاریت پر دے یا بیہ کر دے اور اس طرح کے دوسرے تصرفات کرے لیکن اس جیسی دوسری کتاب کی اشاعت خریداری کے منافع میں شامل نہیں کہ کتاب کا مالک بننے سے اس کی حق اشاعت کا بھی ملک ہو جائے، اس کی مثل حکومت کے ڈھالے ہوئے سکے ہیں۔ ان سکوں کو اگر کسی نے خریدا تو وہ ان سکوں میں ہر طرح کا تصرف کر سکتا ہے لیکن اس خریداری کی وجہ سے اس کے لئے اس طرح کے دوسرے سکے ڈھالنا جائز نہیں ہو گا اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ کسی چیز کی ملکیت اس بات کو مستلزم نہیں کہ مالک کو اس جیسی دوسری چیز بنانے کا حق ہو۔

مانعین جواز کی تیسری دلیل ہے کہ اس ایجاد کردہ چیز کو تیار کرنے اور تصنیف کردہ کتاب کو طبع کرنے سے موجد اور مصنف کا خسلہ نہیں ہوتا، بہت سے بہت یہ ہوتا ہے کہ موجد اور مصنف کا نفع کم ہو جاتا ہے نفع کم ہونا الگ چیز ہے اور خسلہ ہونا بالکل دوسری چیز ہے۔

اس دلیل کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ نفع کم ہونا اگرچہ خسلہ نہ ہو لیکن ضرر ضرور ہے، خسلہ اور ضرر میں واضح فرق ہے یہ بات شک سے بالاتر ہے کہ جس شخص نے کوئی چیز ایجاد کرنے یا کتاب تصنیف کرنے کے لئے جسمانی اور ذہنی مشقتیں جھیلیں، بے پناہ مل اور وقت صرف کیا۔ اس کے لئے راتوں کو جاگا۔ راحت و آرام قربان کیا وہ اس ایجاد اور کتاب سے نفع حاصل کرنے کا اس شخص سے زیادہ حقدار ہے جس نے معمولی سی رقم خرچ کر کے ایک منٹ میں وہ ایجاد شدہ چیز یا کتاب خرید لی پھر موجد اور مصنف کے لئے مد کیٹ تنگ کرنے لگا۔

مانعین جواز کی طرف سے یہ بات بھی کہی جاتی ہے کہ فرد واحد کے لئے حق اشاعت تسلیم کر لینا کتمان علم کا سبب بنتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کتمان علم تو اس صورت میں ہوتا۔ جب مصنف لوگوں کو اس کتاب کے پڑھنے پڑھانے اور دوسروں تک پہنچانے سے روکتا، لیکن جو شخص حق اشاعت محفوظ کرتا ہے وہ کسی کو کتاب پڑھنے، پڑھانے اور اس کے مضامین کی تبلیغ و اشاعت سے نہیں روکتا بلکہ وہ اس کی فروخت اور تجارت سے بھی نہیں روکتا تو صرف اس بات سے روکتا ہے کہ کوئی شخص اس کی اجازت کے بغیر کتب طبع کر کے نفع اٹھائے، یہ بات ہر گز کتمان علم کے

دائرے میں نہیں آتی۔

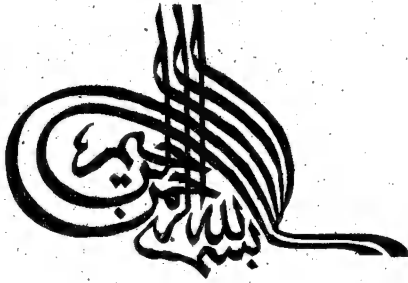
مانعین جواز کی آخری دلیل یہ ہے کہ حق طباعت محفوظ کرنے سے کتاب کی اشاعت کا دائرہ تنگ ہو جاتا ہے اگر ہر شخص کو کتاب کی طباعت کا حق ہو تو اس کی نشرو اشاعت کا دائرہ زیادہ وسیع ہو جائے گا، اور اس کی افادیت زیادہ عام اور ہمہ گیر ہو جائے گی۔ یہ بات بلاشبہ امر واقعہ ہے جس کے انکار کی گنجائش نہیں لیکن اگر ہم دوسرے پہلو سے دیکھیں تو یہ دلیل ان کے خلاف پلٹ جاتی ہے۔ وہ پہلو یہ ہے کہ اگر ایجاد کرنے والوں کو اپنی ایجادات سے نفع حاصل کرنے میں اسبقیت کے حق سے محروم کر دیا جائے گا تو نئی ایجادات کے لئے بڑے منصوبوں کا خطرہ مول لینے سے ان کی ہمتیں پست ہو جائیں گی کیوں کہ ان کو احساس یہ ہو گا کہ انہیں معمولی نفع ہی ملے گا اور اسی طرح کے امور جن میں دو پہلو ہوں فقہی مسائل کا فیصلہ نہیں کرتے، جب تک کہ کسی چیز میں کوئی شرعی قباحت نہ ہو۔ اس لئے کہ تمام مباح چیزوں میں ضرر و نفع دونوں کے پہلو ہوتے ہیں۔

خاتمہ:

یہاں یہ بیان کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ میرے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ حقوق طبع و اشاعت کی بیع کے عدم جواز کا فتویٰ دیا کرتے تھے، چنانچہ اس مسئلہ پر انہوں نے ایک مستقل رسالہ بھی لکھا، جو ”جواہر الفقہ“ کا جز بن کر شائع ہو چکا ہے۔ لیکن اس رسالے کو لکھنے کے بعد انہوں نے اس بات کا ارادہ کیا کہ اس مسئلہ پر دوبارہ تحقیق اور غور و خوض کر کے اس کو اور زیادہ منفعہ کیا جائے اور اس غور و خوض اور بحث و تحقیق کے بعد جو رائے بھی سامنے آئے، اس کو قبول کر لیا جائے، مگر حضرت والد ماجدؒ کو اس کی تحقیق کی فرصت نہ ملی تو انہوں نے دو مرتبہ یہ مسئلہ میرے سپرد فرمایا کہ میں اس کی مکمل تحقیق کروں، چنانچہ میں نے اس مسئلے کا مواد اسی وقت سے جمع کرنا شروع کر دیا تھا۔ لیکن حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی حیات میں اس کی تکمیل مقدر نہیں تھی۔ چنانچہ حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے انتقال کے کافی عرصہ بعد اس مسئلہ کی تحقیق مکمل کرنے کی توفیق ہوئی۔ اس طرح یہ بحث حضرت والد صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے حکم کی بجا آوری میں لکھی گئی ہے۔ اگرچہ جس نتیجے پر میں

پہنچا ہوں۔ وہ بظاہر ان کی رائے کے خلاف ہے۔ مگر وہ خود بھی اس مسئلے پر نظر ثانی کرنے کا ارادہ رکھتے تھے۔ اور آج یہ بات معلوم کرنے کا کوئی راستہ نہیں ہے کہ جو کچھ میں نے لکھا ہے۔ وہ ان کی رائے کے موافق ہے یا مخالف۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین۔

عَلَيْهِ
سَلَامٌ



"واقموا الصلوة واتوا الزكاة"

نماز قائم کرو اور زکوٰۃ ادا کرو۔

مغربی ممالک کے چند مسائل اور ان کا حل

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم


ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

نَحْمَدُكَ وَنُصَلِّيْ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ
وَعَلَىٰ آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ

"تعاشر واکالاخوان،
تعاملو اکالاجانب"

یعنی بھائیوں کی طرح رہو،
لیکن آپس میں معاملات اجینیوں کی طرح کرو۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مغربی ممالک کے چند

جدید فقہی مسائل

اور ان کا حل

غیر مسلم ممالک میں رہائش اختیار کرنا

سوال: کسی غیر مسلم ملک مثلاً امریکہ یا یورپ کی شہریت اور نیشنلٹی اختیار کرنا کیسا ہے؟ اس لئے کہ جو مسلمان ان ممالک کی شہریت اختیار کر چکے ہیں یا حاصل کرنے کی کوشش کر رہے ہیں، ان میں سے بعض حضرات کا تو یہ کہنا ہے کہ انہیں ان کے مسلم ممالک میں بغیر کسی جرم کے سزائیں دی گئیں، انہیں ظلماً جیل میں قید کر دیا گیا، یا ان کی جائیدادوں کو ضبط کر لیا گیا وغیرہ جس کی بنا پر وہ اپنا مسلم ملک چھوڑ کر ایک غیر مسلم ملک کی شہریت اختیار کرنے پر مجبور ہوئے۔

اور دوسرے بعض مسلمانوں کا یہ کہنا ہے کہ جب ہمارے اپنے اسلامی ملک میں اسلامی قانون اور اسلامی حدود نافذ نہیں ہیں تو پھر اس میں اور ایک غیر مسلم ریاست میں کیا فرق ہے؟

اسلامی احکام کے عدم نفاذ میں تو دونوں برابر ہیں۔ جبکہ جس غیر اسلامی ملک کی شہریت ہم نے اختیار کی ہے۔ اس میں ہمارے شخصی حقوق یعنی جان و مال، عزت و

آبرو، اسلامی ملک کے مقابلے میں زیادہ محفوظ ہیں اور ان غیر مسلم مملکت میں ہمیں بلا جرم کے جیل کی قید و بند اور سزا کا کوئی ڈر اور خوف نہیں ہے۔ جبکہ ایک اسلامی ملک میں قانون کی خلاف ورزی کئے بغیر بھی قید و بند کی سزا کا خوف سوار رہتا ہے۔

جواب: کسی غیر مسلم ملک میں مستقل رہائش اختیار کرنا اور اس کی قومیت اختیار کرنا اور اس ملک کے ایک باشندے اور ایک شہری ہونے کی حیثیت سے اس کو اپنا مستقل مسکن بنانا، لینا، ایک ایسا مسئلہ ہے جس کا حکم زمانہ اور حالات کے اختلاف اور رہائش اختیار کرنے والوں کی اغراض و مقاصد کے اختلاف سے مختلف ہو جاتا ہے۔ مثلاً

(۱) اگر ایک مسلمان کو اس کے وطن میں کسی جرم کے بغیر تکلیف پہنچائی جا رہی ہو یا اس کو جیل میں ظلمت قید کر لیا جائے یا اس کی جائیداد ضبط کر لی جائے اور کسی غیر مسلم ملک میں رہائش اختیار کرنے کے سوا ان مظالم سے بچنے کی اس کے پاس کوئی صورت نہ ہو۔ ایسی صورت میں اس شخص کے لئے کسی غیر مسلم ملک میں رہائش اختیار کرنا اور اس ملک کا ایک باشندہ بن کر وہاں رہنا بلا کراہت جائز ہے۔ بشرطیکہ وہ اس بات کا اطمینان کر لے کہ وہ وہاں جا کر عملی زندگی میں دین کے احکام پر کاربند رہے گا اور وہاں رائج شدہ منکرات و فواحشات سے اپنے کو محفوظ رکھ سکے گا۔

(۲) اسی طرح اگر کوئی شخص معاشی مسئلہ سے دوچار ہو جائے اور تلاش بسیار کے باوجود اسے اپنے اسلامی ملک میں معاشی وسائل حاصل نہ ہوں حتیٰ کہ وہ نان جوئیں کا بھی محتاج ہو جائے ان حالات میں اگر اس کو کسی غیر مسلم ملک میں کوئی جائز ملازمت مل جائے، جس کی بناء پر وہ وہاں رہائش اختیار کر لے تو مذکورہ بالا دو شرائط (جن کا بیان نمبر ایک میں گزرا) اس کے لئے وہاں رہائش اختیار کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ حلال کمانا بھی دوسرے فرائض کے بعد ایک فرض ہے جس کے لئے شریعت نے کسی مکان اور جگہ کی قید نہیں لگائی بلکہ عام اجازت دی ہے کہ جہاں چاہو رزق حلال تلاش کرو چنانچہ قرآن کریم کی آیت ہے۔

هو انذی جعل لکم الارض ذلولا فاستوفوا منہا کما ہوا کلوا من رزقہ

والیہ النشور ○

وہ ایسی ذات ہے جس نے تمہارے لئے زمین کو مسخر کر دیا۔ اب تم اس کے راستوں میں چلو، اور خدا کی روزی میں سے کھاؤ اور اسی کے پاس دوبارہ زندہ ہو کر جانا ہے۔ (سورہ ملک ۱۵)

(۳) اسی طرح اگر کوئی شخص کسی غیر مسلک ملک میں اس نیت سے رہائش اختیار کرے کہ وہ وہاں کے غیر مسلموں کو اسلام کی دعوت دے گا اور ان کو مسلمان بنائے گا، یا جو مسلمان وہاں مقیم ہیں ان کو شریعت کے صحیح احکام بتائے گا اور ان کو دین اسلام پر جے رہنے اور احکام شریعہ پر عمل کرنے کی ترغیب دے گا اس نیت سے وہاں رہائش اختیار کرنا صرف یہ نہیں کہ جائز ہے بلکہ موجب اجر و ثواب ہے۔ چنانچہ بہت سے صحابہ اور تابعین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے اسی نیک ارادے اور نیک مقصد کے تحت غیر مسلم مملکت میں رہائش اختیار کی۔ اور جو بعد میں ان کے فضائل و مناقب اور محاسن میں شمار ہونے لگی۔

(۴) اگر کسی شخص کو اپنے ملک اور شہر میں اس قدر معاشی وسائل حاصل ہیں، جس کے ذریعہ وہ اپنے شہر کے لوگوں کے معیاد کے مطابق زندگی گزار سکتا ہے۔ لیکن صرف معیاد زندگی بلند کرنے کی غرض سے اور خوشحالی اور عیش و عشرت کی زندگی گزارنے کی غرض سے کسی غیر مسلم ملک کی طرف ہجرت کرتا ہے تو ایسی ہجرت کراہت سے خالی نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں دینی یا دنیاوی ضروریات کے بغیر اپنے آپ کو وہاں رائج شدہ فواحشات و منکرات کے طوفان میں ڈالنے کے مترادف ہے اور بلا ضرورت اپنی دینی اور اخلاقی حالت کو خطرہ میں ڈالنا کسی طرح بھی درست نہیں اس لئے کہ تجربہ اس پر شہد ہے کہ جو لوگ صرف عیش و عشرت اور خوش حالی کی زندگی بسر کرنے کے لئے وہاں رہائش اختیار کرتے ہیں ان میں دینی حمیت کمزور ہو جاتی ہے چنانچہ ایسے لوگ کافرانہ محرکات کے سامنے تیز رفتاری سے پھسل جاتے ہیں۔

اسی وجہ سے حدیث شریف میں شدید ضرورت اور تقاضے کے بغیر مشرکین کے ساتھ رہائش اختیار کرنے کی ممانعت آئی ہے۔

چنانچہ ابو داؤد میں حضرت سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

من جامع المشرک وسکن معه، فانه مثله
 جو شخص مشرک کے ساتھ موافقت کرے اور اس کے ساتھ رہائش
 اختیار کرے وہ اسی کے مثل ہے۔ (ابو داؤد کتب الضحایا)
 حضرت جریر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ
 علیہ وسلم نے فرمایا۔

انا بریئی من کل مسلم یقیم بین اظہر المشرکین، قالوا
 یا رسول اللہ! لم قال لا تری ای نارا ہما
 ”میں ہر اس مسلمان سے بری ہوں، جو مشرکین کے درمیان
 رہائش اختیار کرے صحابہ رضی اللہ عنہم نے سوال کیا یا رسول اللہ!
 اس کی کیا وجہ ہے؟ آپ نے فرمایا۔ ”اسلام کی آگ اور کفر کی
 آگ دونوں ایک ساتھ نہیں رہ سکتیں۔ تم یہ امتیاز نہیں کر سکو
 گے کہ یہ مسلمان کی آگ ہے یا مشرکین کی آگ ہے۔“
 امام حطابی رحمۃ اللہ علیہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کی تشریح
 کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں۔ کہ

”مختلف اہل علم نے اس قول کی شرح مختلف طریقوں سے کی
 ہے۔ چنانچہ بعض اہل علم کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ
 مسلمان اور مشرک حکم کے اعتبار سے برابر نہیں ہو سکتے، دونوں
 کے مختلف احکام ہیں اور دوسرے اہل علم فرماتے ہیں کہ اس حدیث
 کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دارالاسلام اور دارالکفر دونوں کو
 علیحدہ علیحدہ کر دیا ہے، لہذا کسی مسلمان کے لئے کافروں کے ملک
 میں ان کے ساتھ رہائش اختیار کرنا جائز نہیں، اس لئے کہ جب
 مشرکین اپنی آگ روشن کریں گے اور یہ مسلمان ان کے ساتھ
 سکونت اختیار کئے ہوئے ہو گا تو دیکھنے سے یہی خیال کریں گے یہ
 بھی انہیں میں سے ہے۔ علماء کی اس تشریح سے یہ بھی ظاہر ہو رہا
 ہے کہ اگر کوئی مسلمان تجارت کی غرض سے بھی دارالکفر جائے تو

اس کے لئے وہاں پر ضرورت سے زیادہ قیام کرنا مکروہ ہے۔

(معالم السنن للخطابی ص ۴۳۷ ج ۳)

اور مراسیل ابو داؤد عن المحکحول میں روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ

وسم نے ارشاد فرمایا۔

”اپنی اولاد کو مشرکین کے درمیان مت چھوڑو۔“

(تہذیب السنن للابن قیم ص ۴۳۷ ج ۳)

اسی وجہ سے فقہاء فرماتے ہیں کہ صرف ملازمت کی غرض سے کسی مسلمانوں کا دارالحرب میں رہائش اختیار کرنا، اور ان کی تعداد میں اضافہ کا سبب بننا ایسا فعل ہے جس سے اس کی عدالت مجروح ہو جاتی ہے۔

(دیکھئے حکمہ رد المحتاج ص ۱۰۱)

(۵) پانچویں صورت یہ ہے کہ کوئی شخص سوسائٹی میں معزز بننے کے لئے اور دوسرے مسلمانوں پر اپنی بڑائی کے اظہار کے لئے غیر مسلم ممالک میں رہائش اختیار کرتا ہے یا دارالکفر کی شہریت اور قومیت کو دارالاسلام کی قومیت پر فوقیت دیتے ہوئے اور اس کو افضل اور برتر سمجھتے ہوئے ان کی قومیت اختیار کرتا ہے یا اپنی پوری عملی زندگی میں بود و باش میں ان کا طرز اختیار کر کے ظاہری زندگی میں ان کی مشابہت اختیار کرنے کے لئے اور ان جیسا بننے کے لئے رہائش اختیار کرتا ہے۔ ان تمام مقاصد کے لئے وہاں رہائش اختیار کرنا مطلقاً حرام ہے۔ جس کی حرمت محتاج دلیل نہیں۔

غیر مسلم ملک میں اولاد کی تربیت؟

جو مسلمان امریکہ اور یورپ وغیرہ جیسے غیر اسلامی ممالک میں رہائش پزیر ہیں ان کی اولاد کا اس ماحول میں پرورش پانے میں اگرچہ کچھ فوائد بھی ہیں۔ لیکن اس کے مقابلے میں بہت سی خرابیاں اور خطرات بھی ہیں خاص کر وہاں کے غیر مسلم یہود و نصاریٰ کی اولاد کے ساتھ میل جول کے نتیجے میں ان کی عادات و اخلاق اختیار کرنے کا قوی احتمال موجود ہے اور یہ احتمال اس وقت اور زیادہ قوی ہو جاتا ہے جب ان بچوں کے والدین ان کی اخلاقی

نگرانی سے بے اعتنائی اور لاپرواہی برتیں یا ان بچوں کے والدین میں سے کسی ایک کا یا دونوں کا انتقال ہو چکا ہو۔

اب سوال یہ ہے کہ مذکورہ بالا خرابی کی وجہ سے ان غیر مسلم ممالک کی طرف ہجرت اور ان کی قومیت اختیار کرنے کے مسئلہ پر کچھ فرق واقع ہو گا؟ جبکہ دوسری طرف وہاں پر رہائش پذیر مسلمانوں کا یہ بھی کہنا ہے کہ ہماری اولاد کو ان مسلم ممالک میں رہائش باقی رکھنے میں وہاں پر موجود کمیونسٹ اور لادینی جماعتوں کے ساتھ میل جول سے ان کے کافر ہو جانے کا خطرہ بھی لاحق ہے خاص کر اگر ان لادینی جماعتوں اور ان کے ملحدانہ افکار اور خیالات کی سرپرستی خود اسلامی حکومت کر رہی ہو۔ اور ان خیالات و افکار کو نصاب تعلیم میں داخل کر کے عوام کے ذہنوں کو خراب کر رہی ہو اور جو شخص ان خیالات کو قبول کرنے سے انکار کرے اس کو قید و بند کی سزا دے رہی ہو۔ ایسی صورت میں ایک اسلامی ملک میں رہائش اختیار کرنے سے ہماری اولاد کے عقائد خراب ہونے اور دین اسلام سے گمراہ ہونے کا احتمال اور قوی ہو جاتا ہے، ان حالات کی وجہ سے مذکورہ بالا مسئلہ میں کوئی فرق واقع ہو گا یا نہیں؟

جواب: ایک غیر مسلم ملک میں مسلمان اولاد کی اصلاح و تربیت کا مسئلہ بہر حال ایک سنگین اور نازک مسئلہ ہے جن صورتوں میں وہاں رہائش اختیار کرنا مکروہ یا حرام ہے، (جس کی تفصیل ہم نے سوال نمبر ایک کے جواب میں تفصیل سے بیان کی) ان صورتوں میں تو وہاں رہائش اختیار کرنے سے بالکل پرہیز کرنا چاہئے۔

البتہ جن صورتوں میں وہاں رہائش اختیار کرنا بلا کراہت جائز ہے ان میں چونکہ وہاں رہائش اختیار کرنے پر ایک واقعی ضرورت داعی ہے۔ اس لئے اس صورت میں اس شخص کو چاہئے کہ اپنی اولاد کی تربیت کی طرف خصوصی توجہ دے اور جو مسلمان وہاں پر مقیم ہیں ان کو چاہئے کہ وہ وہاں ایسی تربیتی فضا اور ایک پاکیزہ ماحول قائم کریں جس میں آنے والے نئے مسلمان اپنے اور اپنی اولاد کے عقائد اور اعمال و اخلاق کی بہتر طور پر نگہداشت اور حفاظت کر سکیں۔

مسلمان عورت کا غیر مسلم مرد سے نکاح

کسی مسلمان عورت کا کسی غیر مسلم مرد سے نکاح کرنا کیسا ہے؟ اگر اس عورت کو یہ امید ہو کہ اس شادی کے نتیجے میں وہ مرد مسلمان ہو جائے گا تو کیا اس شخص کے مسلمان ہو جانے کی امید اور لالچ میں اس سے نکاح کرنا درست ہے؟ جبکہ دوسری طرف اس مسلمان عورت کو مسلمانوں میں کوئی برابری کا رشتہ نہ مل رہا ہو اور معاشی تنگی کی وجہ سے خود اس عورت کے دین سے منحرف ہونے کا امکان بھی ہو تو کیا ایسی صورت میں نکاح کے جواز میں کچھ گنجائش نکل سکتی ہے؟

اگر کوئی عورت مسلمان ہو جائے اور اس کا شوہر کافر ہو تو کیا اس عورت کو اپنے شوہر سے علاقہ زوجیت برقرار رکھنے کی گنجائش ہے؟ جبکہ اس عورت کو یہ امید ہے کہ علاقہ زوجیت باقی رکھنے کی صورت میں وہ اپنے شوہر کو اسلام کی دعوت دے کر مسلمان کر لے گی جبکہ دوسری طرف اس عورت کی اپنے شوہر سے اولاد بھی ہے اور علاقہ زوجیت ختم کرنے کی صورت میں ان کے خراب ہو جانے اور دین سے منحرف ہو جانے کا قوی احتمال موجود ہے کیا ان حالات میں اس عورت کے لئے اپنے شوہر سے رشتہ زوجیت برقرار رکھنے کی کچھ گنجائش ہے؟

اور اگر اس عورت کو اپنے شوہر کے اسلام لانے کی امید تو نہیں ہے۔ لیکن اس کا شوہر اس کے ساتھ اچھے اخلاق اور بہترین معاشرت کے ساتھ حق زوجیت ادا کر رہا ہے اور اس عورت کو یہ بھی ڈر ہے کہ اگر اس نے اپنے شوہر سے جدائی اختیار کر لی تو کوئی مسلمان مرد اس سے شادی کرنے پر تیار نہیں ہو گا کیا اس صورت میں مسئلہ کے جواز و عدم جواز پر کوئی فرق واقع ہو گا؟

الجواب

کسی مسلمان عورت کے لئے کسی غیر مسلم مرد سے نکاح کرنا کسی حال میں بھی جائز نہیں، قرآن کریم کا واضح ارشاد موجود ہے:

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُوْنِسُوا وَلِ الْعِدَّةِ مَوْمِنِينَ خَيْرٌ مِّنْ

مشرک و لواط عجبکم -
 اور مشرکین سے نکاح نہ کرو جب تک وہ ایمان نہ لے آئیں اور
 البتہ مسلمان غلام بہتر ہے مشرک سے، اگرچہ وہ تم کو بھلا لگے۔
 (بقرہ: ۱۰)

دوسری جگہ ارشاد ہے:

لا ھن حل لھم ولا ھم یحلون لھن
 نہ وہ عورتیں ان کافروں کے لئے حلال ہیں اور نہ وہ کافر
 ان عورتوں کے لئے حلال ہیں۔

(الممتحنہ: ۱۰)

اور کسی کافر کے مسلمان ہو جانے کی صرف امید اور لالچ کسی مسلمان عورت کے
 لئے اس سے نکاح کرنے کی وجہ جواز نہیں بن سکتی ہے اور نہ ہی اس قسم کی خیلی امید اور
 لالچ کسی حرام کام کو حلال کر سکتی ہے۔

اسی طرح اگر کوئی عورت مسلمان ہو جائے تو جمہور علماء کے نزدیک اس کے
 صرف اسلام لانے سے ہی نکاح ختم ہو جائے گا۔ البتہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے
 نزدیک صرف اسلام لانے سے نکاح نہیں ٹوٹے گا۔ بلکہ عورت کے اسلام لانے کے بعد
 مزد کو اسلام کی دعوت دی جائے گی، اگر وہ بھی اسلام قبول کر لے تب تو نکاح باقی رہے
 گا۔ اور اگر اسلام لانے سے انکار کر دے تو نکاح ٹوٹ جائے گا۔

اور اگر شوہر کچھ عرصہ بعد مسلمان ہو جائے تو دیکھا جائے گا کہ اس عورت کی
 عدت گزر چکی ہے یا نہیں؟ اگر وہ عورت ابھی عدت میں ہے تو شوہر کے اسلام لانے سے
 پہلا نکاح دوبارہ لوٹ آئے گا اور اگر اس کی عدت گزر چکی تھی تو اس صورت میں دونوں
 کے درمیان نکاح جدید کرنا ضروری ہو گا نکاح کے بعد وہ دونوں بحیثیت میاں بیوی کے
 رہ سکتے ہیں۔ اس مسئلہ میں تمام فقہاء متفق ہیں۔ لہذا شوہر کے اسلام لانے کی موہوم
 امید اور لالچ کی بنیاد پر شریعت کا قطعی حکم نہیں بدلا جاسکتا۔

مسلمان میت کو غیر مسلموں کے قبرستان میں دفن کرنا

امریکہ اور یورپ کے تمام ممالک میں مسلمانوں کے لئے کوئی ایسا مخصوص قبرستان نہیں ہوتا۔ جس میں وہ اپنے مردوں کو دفن کر سکیں، اور جو عام قبرستان ہوتے ہیں ان میں عیسائی اور یہودی وغیرہ سب اپنے مردوں کو دفن کرتے ہیں اور مسلمانوں کو ان قبرستان سے باہر کسی دوسری جگہ بھی دفن کرنے کی اجازت نہیں ہوتی۔ ان حالات میں کیا مسلمان اپنے مردوں کو غیر مسلموں کے ساتھ ان کے قبرستان میں دفن کر سکتے ہیں؟

الجواب: عام حالات میں تو مسلمان میت کو غیر مسلموں کے قبرستان میں دفن کرنا جائز نہیں، البتہ ان مخصوص حالات میں جو سوال میں مذکور ہیں کہ مسلمانوں کے لئے نہ تو مخصوص قبرستان ہے اور نہ ہی قبرستان سے باہر کسی اور جگہ دفن کرنے کی اجازت ہے۔ ان حالات میں ضرورت کے پیش نظر مسلمان میت کو غیر مسلموں کے قبرستان میں دفن کرنا جائز ہے۔

مسجد کو بیچنے کا حکم

اگر امریکہ اور یورپ کے کسی علاقے کے مسلمان اپنے علاقے کو چھوڑ کر کسی دوسرے علاقے میں منتقل ہو جائیں اور پہلے علاقے میں جو مسجد ہو، اس کے دیران ہو جانے یا اس پر غیر مسلموں کا تسلط اور قبضہ ہو جانے کا خطرہ ہو تو کیا اس صورت میں اس مسجد کو بیچنا جائز ہے؟ اس لئے کہ عام طور پر مسلمان مسجد کے لئے کوئی مکان خرید کر اس کو مسجد بنا لیتے ہیں اور پھر حالات کے پیش نظر اکثر مسلمان جب اس علاقے کو چھوڑ کر دوسرے علاقے میں منتقل ہو جاتے ہیں۔ اور مسجد کو یونہی اور بیکار چھوڑ دیتے ہیں تو دوسرے غیر مسلم اس مسجد پر قبضہ کر کے اس کو اپنے تصرف میں لے آتے ہیں جب کہ یہ ممکن ہے کہ اس مسجد کو بیچ کر دوسرے علاقے میں جہاں مسلمان آباد ہوں اسی رقم سے کوئی مکان خرید کر مسجد بنائی جائے، کیا اس طرح مسجد کو دوسری مسجد میں تبدیل کرنا شرعاً جائز ہے؟

الجواب: مغربی ممالک میں جن جگہوں پر مسلمان نماز ادا کرتے ہیں۔

وہ دو قسم کی ہوتی ہیں۔

۱:- بعض جگہیں تو ایسی ہوتی ہیں جن کو مسلمان نماز پڑھنے اور دینی اجتماعات کے لئے مخصوص کر دیتے ہیں۔ لیکن ان جگہوں کو شرعی طور پر دوسری مساجد کی طرح وقف کر کے شرعی مسجد نہیں بناتے ہیں یہی وجہ ہے کہ ان جگہوں کا نام بھی مسجد کی بجائے دوسرے نام مثلاً ”اسلامی مرکز“ یا ”دارالصلوة“ یا ”دارالجماعت“ رکھ دیتے ہیں۔

اس قسم کے مکانات کا معاملہ تو بہت آسان ہے، اس لئے کہ ان مکانات کو اگرچہ نماز کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ لیکن جب ان کے مالکوں نے ان کو مسجد نہیں بنایا اور نہ ان کو وقف کیا ہے تو وہ شرعاً مسجد ہی نہیں۔ لہذا ان مکانات کے مالک مسلمانوں کے مصالح کے پیش نظر ان کو بیچنا چاہیں تو شرعاً بالکل اجازت ہے۔ اس پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے۔

۲:- دوسرے بعض مقامات ایسے ہوتے ہیں جن کو مسلمان عام مساجد کی طرح وقف کر کے شرعی مسجد بنا لیتے ہیں۔ جمہور فقہاء کے نزدیک اس قسم کی جگہوں کا حکم یہ ہے کہ وہ مکان اب قیامت تک کے لئے مسجد بن گیا۔ اس کو کسی صورت میں بھی بیچنا جائز نہیں اور نہ وہ مکان اب وقف کرنے والے کی ملکیت میں داخل ہو سکتا ہے۔ امام مالک، امام شافعی، امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ کا یہی مسلک ہے۔ چنانچہ مسلک شافعی کے امام خطیب شرنوبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ولو انهدم مسجد، وتعذرت اعادته، او تعطل بخراب البلد
مثلاً، لم يعد ملكاً ولم يبع بحال، كالعبد اذا عتق، ثم زمن ولم
ينقض ان لم يخف عليه لا مكان الصلاة فيه، ولا مكان
عوده كما كان..... فان خيف عليه قرض، وبني الحاكم بنقضه
مسجد آخر ان راى ذالك والا حفظه، وبنا بقربه اولي،
”اگر مسجد منہدم ہو جائے، اور اس کو دوبارہ درست کرنا ممکن
نہ ہو، یا اس بستی کے اجڑ جانے سے وہ مسجد بھی ویران ہو جائے

تب بھی وہ مسجد ملک کی ملکیت میں نہیں آئے گی اور نہ اس کو بیچنا جائز ہو گا۔ جیسا کہ غلام کو آزاد کر دینے کے بعد اس کی بیع حرام ہو جاتی ہے پھر اگر اس مسجد پر غیر مسلموں کے قبضے کا خوف نہ ہو تو اس کو منہدم نہ کیا جائے، بلکہ اس کو اپنی حالت پر برقرار رکھا جائے، اس لئے کہ اس بات کا امکان موجود ہے کہ مسلمان دوبارہ یہاں آکر آباد ہو جائیں، اور اس مسجد کو دوبارہ زندہ کر دیں..... البتہ اگر غیر مسلموں کے تسلط اور قبضے کا خوف ہو تو اس صورت میں حاکم وقت مناسب سمجھے تو اس مسجد کو ختم کر دے اور اس کے بدلے میں دوسری جگہ مسجد بنا دے، اور یہ دوسری مسجد پہلی مسجد کے قریب ہونا زیادہ بہتر ہے اور اگر حاکم وقت اس مسجد کو توڑنا اور مسلمان کرنا مناسب نہ سمجھے تو پھر اس کی حفاظت کرے۔

(مغنی المحتاج: ص ۲۳۹۲ ج ۲)

اور فقہاء مالکیہ میں سے علامہ مواق رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں:

”ابن عرفة من المدونة وغيرها، يمنع بيع ما خرب من ربيع الجبس مطلقاً،..... وعبارة الرسالة، ولا يباع الحبس وان خرب..... وفي الطرر عن ابن عبد الغفور: لا يجوز بيع مواضع المساجد الخربة، لانها وقف، ولا باس ببيع قضها“
ابن عرفة مدونه وغيره سے نقل کرتے ہیں کہ وقف مکان کی بیع مطلقاً جائز نہیں، اگرچہ وہ ویران ہو جائے..... اور رسالہ میں یہ عبارت درج ہے کہ وقف کی بیع جائز نہیں اگرچہ وہ ویران ہو جائے..... طرر میں ابن عبد الغفور سے یہ عبارت منقول ہے کہ ویران مساجد کی جگہوں کو بیچنا وقف ہونے کی بناء پر جائز نہیں۔ البتہ ان کا ملکہ بیچنا جائز ہے۔“

(التلج والاکیل للمواق، حاشیہ خطاب، ص ۳۲ ج ۶)

اور فقہ حنفی کی مشہور و معروف کتاب ہدایہ میں ہے:

ومن اتخذ ارضه مسجد الم یکن له ان یرجع فیہ، ولا
بیعہ، ولا یورث عنہ، لانه تجرد عن حق العباد، وصار
خالصاً للہ، وهذا لان الاشیاء کلہا للہ تعالیٰ، واذا اسقط العبد
ما ثبت له من الحق رجع الی اصلہ فاقتطع تصرف عنہ، کما فی
الاعتقاق، ولو خرب ماحول المسجد، واستغنی عنہ یقی مسجداً
عند ابی یوسف، لانه اسقاط منہ، فلا یعود الی ملکہ
اگر کسی شخص نے اپنے زمین مسجد کے لئے وقف کر دی تو اب
وہ شخص نہ تو اس وقف سے رجوع کر سکتا ہے۔ اور نہ اس کو بیچ سکتا
ہے۔ اور نہ اس میں وراثت جاری ہوگی اس لئے کہ وہ جگہ بندہ کی
ملکیت سے نکل کر خالص اللہ کے لئے ہوگی وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر
چیز حقیقتاً اللہ کی ملکیت ہے اور اللہ تعالیٰ نے بندہ کو تصرف کا حق عطا
فرمایا ہے۔ جب بندہ نے اپنا حق تصرف ساقط کر دیا تو وہ چیز ملکیت
اصلی یعنی اللہ کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی لہذا اب بندہ کا اس
میں تصرف کرنے کا حق ختم ہو جائے گا۔ جیسا کہ آزاد کردہ غلام
میں (بندہ کا حق تصرف ختم ہو جاتا ہے)

اور اگر مسجد کے اطراف کا علاقہ ویران ہو جائے اور مسجد کی
ضرورت باقی نہ رہے تب بھی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے
نزدیک مسجد ہی رہے گی۔ اس لئے کہ اس کو مسجد بنانا اپنا حق ساقط
کرنا ہے۔ لہذا بندہ کا اپنا حق ساقط کرنے کے بعد دوبارہ وہ حق اس
کی ملکیت میں واپس نہیں آئے گا۔

(ہدایہ مع فتح القدیر ص ۴۴۶ ج ۵)

البتہ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ اگر مسجد کے اطراف کی آبادی ختم
ہو جائے اور مسجد کی ضرورت بالکل ختم ہو جائے تو اس صورت میں مسجد کو بیچنا جائز
ہے، چنانچہ المغنی لابن قدامہ میں یہ عبارت منقول ہے:

ان الوقف اذا خرب، وتغطلت منافعہ، کدار انہدمت،

اوارض خربت، وعادت مواتاً، ولم تكن عمارتها، اوسجد
انتقل اهل القرية عنه، وصار في موضع لا يصلح فيه،
اوضاق باهله، ولم يمكن توسيعه في موضعه،
اوتشعب جميعه، فلم يمكن عمارته، ولا عمارة بعضه
الا ببيع بعضه، جاز ببيع بعضه لتعمر به بقيته، وان لم
يمكن الا انتفاع بشيئ منه ببيع جميعه۔

اگر وقف کی زمین ویران ہو جائے اور اس کے منافع ختم ہو
جائیں۔ مثلاً کوئی مکان تھا وہ منہدم ہو گیا، یا کوئی زمین تھی جو
ویران ہو کر ارض موات بن جائے۔ یا کسی مسجد کے اطراف میں
جو آبادی تھی وہ کسی دوسری جگہ منتقل ہو جائے اور اب اس مسجد
میں کوئی نماز پڑھنے والا بھی نہ رہے، یا وہ مسجد آبادی کی کثرت کی
وجہ سے نمازیوں سے ٹھک ہو جائے اور مسجد میں توسیع کی بھی
کنجائش نہ ہو۔ یا اس مسجد کے اطراف میں رہنے والے لوگ منتشر
ہو جائیں اور جو لوگ وہاں آباد ہوں وہ اتنی قلیل تعداد میں ہوں کہ
ان کے لئے اس مسجد کی تعمیر اور درست کرنا ممکن نہ ہو تو اس
صورت میں اس مسجد کے کچھ حصے کو فروخت کر کے اس کی رقم سے
دوسرے حصے کی تعمیر کرنا جائز ہے اور اگر مسجد کے کسی بھی حصے میں
انتقال کا کوئی راستہ نہ ہو تو اس صورت میں پوری مسجد کو بیچنا بھی
جائز ہے۔

(المغنی لابن قدامہ مع الشرح الکبیر ص ۲۲۵ ج ۶)

امام احمدؒ کے علاوہ امام محمد بن حسن الشیبانی رحمۃ اللہ علیہ بھی جواز بیع کے
قائل ہیں۔ ان کا مسلک یہ ہے کہ اگر وقف زمین کی ضرورت بالکفہ ختم ہو جائے تو وہ
زمین دوبارہ واقف کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی۔ اور اگر واقف کا انتقال ہو چکا ہو تو پھر
اس کے ورثاء کی طرف ہو جائے گی چنانچہ صاحب ہدایہ تحریر فرماتے ہیں:
”وعند محمد يعود دالی ملک الباقی اوالی وارثه بعد موته، لا نه

عينه لنوع قرية، وقد انقطعت، فصار كحصيد المسجد و
حشيشه اذا استغنى عنه،

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ زمین دوبارہ ملک کی
ملکیت میں چلی جائے گی اور اگر اس کا انتقال ہو چکا ہے تو اس کے
دو بارہ کی طرف منتقل ہو جائے گی، اس لئے کہ اس کے ملک نے
اس زمین کو ایک مخصوص عبادت کے لئے معین کر دیا تھا جب
کہ اس جگہ پر وہ مخصوص عبادت کی اور انکی منقطع ہو گئی تو پھر اس کی
ضرورت باقی نہ رہنے کی وجہ سے وہ ملک کی ملکیت میں داخل ہو
جائے گی۔ جیسے کہ مسجد کی درزی، چٹائی یا گھاس وغیرہ کی ضرورت
ختم ہونے کے بعد وہ ملک کی ملکیت میں واپس لوٹ آتی ہے۔

(ہدایہ مع فتح القدیر: ص ۴۴۶ ج ۵)

لہذا جب وہ ملک کی ملکیت میں واپس آگئی تو اس کے لئے اس کو بیچنا بھی جائز ہو گا۔

جمہور فقہاء نے وقف مسجد کی زمین کی بیع ناجائز ہونے اور ملک کی ملکیت میں
دوبارہ نہ لوٹنے پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے وقف کے واقعہ سے استدلال کیا ہے وہ یہ کہ
حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خیبر کی
زمین وقف کی تو وقف نامہ میں یہ شرائط درج کیں کہ:

”انہ لا یباع اصلہا، ولا تبتاع، ولا تورث ولا توہب“
آئندہ وہ زمین نہ تو بیچی جلائی گی، نہ خریدی جائے گی نہ اس میں
وراثت جلدی ہوگی، اور نہ کسی کو ہبہ کی جاسکے گی۔“

یہ واقعہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم دونوں میں موجود ہے البتہ مندرجہ بالا الفاظ صحیح
مسلم کے ہیں۔

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے بیت اللہ کو دلیل میں پیش کرتے
ہوئے فرماتے ہیں کہ فترۃ (یعنی عیسائی علیہ السلام اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم
کے درمیان کا عرصہ) کے زمانے میں بیت اللہ کے اندر اور اس کی اطراف میں بت ہی
بت تھے اور بیت اللہ کے اطراف میں ان کفار اور مشرکین کا صرف شور مچانے چیتنے اور

بیٹیاں بجانے کے علاوہ کوئی کام نہ تھا اس کے باوجود بیت اللہ مقام قربت اور مقام طاعت و عبادت ہونے سے خلع نہیں ہوا۔ لہذا یہی حکم تمام مساجد کا ہو گا۔ (کہ اگر کسی مسجد کے قریب ایک مسلمان بھی باقی نہ رہے۔ جو اس میں عبادت کرے تب بھی وہ مسجد محل عبادت ہونے سے خلع نہیں ہوگی)

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے مندرجہ بالا استدلال پر علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ نے ایک اعتراض یہ کیا ہے کہ فترۃ کے زمانے میں بیت اللہ کا طواف تو کفار و مشرکین بھی کرتے تھے۔ لہذا یہ کہنا درست نہیں کہ اس زمانے میں عبادت مقصودہ بالکلیہ ختم ہو گئی تھیں۔

اس اعتراض کے جواب میں حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بیت اللہ کے قیام کا مقصد صرف اس کا طواف کرنا نہیں ہے بلکہ بیت اللہ کے قیام کا بڑا مقصد اس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنا ہے یہی وجہ ہے کہ جب حضرت ابراہیم علیہ السلام نے بیت اللہ کے جوار میں اپنی اولاد کے قیام کا ذکر فرمایا تو اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ ”ربنا ليقیموا الصلاة“

اے میرے رب! (میں نے ان کو یہاں اس لئے ٹھہرایا

ہے) تاکہ یہ لوگ یہاں نماز قائم کریں۔“

یہاں حضرت ابراہیم علیہ السلام نے نماز کا تذکر فرمایا۔ طواف کا ذکر نہیں فرمایا۔ اس کے علاوہ خود اللہ جل شانہ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو حکم دیتے ہوئے فرمایا:

”طهر بیتي للطائفين والعاکفین“

”میرے گھر کو مسافروں اور مقیمین کے لئے پاک کر دو۔“

یہ استدلال اس وقت درست ہے جب ”طائفین“ اور ”عاکفین“ کی تفسیر مسافر اور مقیم سے کی جائے، جیسا کہ قرآن کریم کی دوسری آیت: سواء العاکف فیہ والباد“ میں لفظ ”عاکف“ مقیم کے معنی ہی میں استعمال ہوا ہے۔

(اعلاء السنن ص ۲۱۲ ج ۱۳)

اس کے علاوہ جمہور کی سب سے مضبوط دلیل قرآن کریم کا یہ ارشاد ہے:

”وان المساجد لله فلا تدعوامع الله احداً“
اور تمام مسجدیں اللہ کا حق ہیں، سو اللہ کے ساتھ کسی کی عبادت
مت کرو

(سورۃ جن: ۱۸)

چنانچہ اس آیت کے تحت علامہ ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ احکام القرآن میں تحریر
فرماتے ہیں:

”اذا تعينت لله اصلاً وعينت له عقد، فصارت عتيقه
عن التملك، مشتركة بين الخليفة في العبادة“
کہ جب وہ مسجدیں خالص اللہ کے لئے ہو گئیں، تو بندہ کی
ملکیت سے آزاد ہو گئیں، اور صرف عبادت ادا کرنے کی حد تک
تمام مخلوق کے درمیان مشترکہ ہو گئیں۔

(احکام القرآن لابن عربی ص ۸۶۹، ج ۳)

اور علامہ ابن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ حضرت عکرمہ کا قول نقل کرتے ہیں:

”وان المساجد لله، قال: المساجد كلها“
بے شک مسجدیں اللہ کے لئے ہیں حضرت عکرمہ فرماتے ہیں:

کہ تمام مسجدیں اس میں داخل ہیں، کسی کی تفریق نہیں ہے۔

(تفسیر ابن جریر: ص ۷۳- پارہ ۲۹)

علامہ ابن قدامہ، امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک کی تائید میں حضرت عمر رضی
اللہ عنہ کا وہ مکتوب پیش کرتے ہیں جو انہوں نے حضرت سعد رضی اللہ عنہ کو لکھا تھا واقعہ
یہ ہوا کہ کوفہ کے بیت المال میں چوری ہو گئی، جب اس کی اطلاع حضرت عمرؓ کو ہوئی تو
آپ نے لکھا کہ موضوع تدین کی مسجد منتقل کر کے بیت المال کے قریب اس طرح بناؤ
کہ بیت المال مسجد کے قبلہ کی سمت میں ہو جائے، اس لئے کہ مسجد میں ہر وقت کوئی نہ
کوئی نمازی موجود ہی ہوتا ہے۔ (اس طرح بیت المال کی بھی حفاظت ہو جائے گی)

(المغنی لابن قدامہ، ۶: ۲۲۶)

اس استدلال کا جواب دیتے ہوئے علامہ ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

ممکن ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ، کا مقصد مسجد کو منتقل کرنا نہ ہو۔ بلکہ بیت المال کو منتقل کر کے مسجد کے سامنے بنانے کا حکم دیا ہو۔

(فتح القدیر، ج ۵، ص ۴۴۶)

بہر حال! مندرجہ بالا تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اس سلسلے میں جمہور کا مسلک رائج ہے۔ لہذا کسی مسجد کے شرعی مسجد بن جانے کے بعد اس کو بیچنا جائز نہیں اگر مسجد کو بیچنے کی اجازت دے دی جائے تو پھر لوگ مسجدوں کو بھی گر جا گھر کی طرح جب چاہیں گے بیچ دیں گے اور مسجدیں ایک تجارتی سالن کی حیثیت اختیار کر لیں گی۔

لیکن فقہاء کے مندرجہ بالا اختلاف کی وجہ سے چونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے اور دونوں طرف قرآن و سنت کے دلائل موجود ہیں؟ لہذا اگر کسی غیر مسلم ملک میں مسجد کے اطراف سے تمام مسلمان ہجرت کر کے جا چکے ہوں اور اس مسجد پر کفار کے قبضہ اور تسلط کے بعد اس کے ساتھ بے حرمتی کا معاملہ کرنے کا اندیشہ ہو اور مسلمانوں کے دوبارہ وہاں آکر آباد ہونے کا کوئی امکان نہ ہو تو اس ضرورت شدیدہ کے وقت امام احمد یا امام محمد بن حسن رحمہما اللہ کے مسلک کو اختیار کرتے ہوئے اس مسجد کو بیچنے اور اس کی قیمت سے کسی دوسری جگہ مسجد بنانے کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ البتہ اس کو مسجد کے سوا کسی اور مصرف میں خرچ کرنا جائز نہیں۔ اس پر فقہاء حنابلہ کی تصریح موجود ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں :

”ولو جاز جعل اسقل المسجد سقايه وحوانیت

لهذه الحاجة ، لجاز تخريب المسجد وجعله سقاية

وحوانیت ، ويجعل بدله مسجدًا في موضع آخر“

(المغنی لابن قدامة ص ۲۱۸ ج ۶)

بہر حال! امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے مسلک پر عمل کرتے ہوئے جہاں مسجد کی بیچ کی اجازت دی گئی ہے وہ اس وقت ہے جب تمام مسلمان اس مسجد کے پاس سے دوسری جگہ منتقل ہو جائیں اور دوبارہ ان کے واپس آنے کا بھی کوئی امکان نہ ہو۔

لیکن اگر تمام مسلمان تو وہاں سے منتقل نہ ہوئے ہوں بلکہ مسلمانوں کی اکثریت وہاں سے دوسری جگہ منتقل ہو گئی ہو، لیکن بعض مسلمان اب بھی وہاں رہائش پذیر ہوں اس صورت میں اس مسجد کی بیع کسی حل میں بھی جائز نہیں۔ حتیٰ کہ فقہاء حنابلہ بھی عدم جواز کے قائل ہیں۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہ رحمۃ اللہ علیہ تحریر فرماتے ہیں۔

”وان لم تتعطل مصلحة الوقف بالكية، لكن قلت، وكان غير انفع منه، واكثر داعلي اهل الوقف لم يجز بيعه، لان الاصل تحريم البيع، واما ابيح للضرورة صيانة لمقصود الوقف عن الضياع مع امكان تحصيله ومع الانتفاع وان قل ما يضيع المقصود“

اگر وقف کی مصلحت اور منفعت بالکلیہ ختم نہ ہوئی ہو، لیکن اس میں کمی آگئی ہو، اور دوسری صورت میں اہل وقف کے لئے زیادہ نفع بخش اور بہتر ہے، تب بھی اس وقف کی بیع جائز نہیں، اس لئے کہ وقف میں اصل بیع کی حرمت ہی ہے لیکن وقف کی مصلحت کے لئے اور اس کو ضائع ہونے سے بچانے کے لئے ضرورت کے تحت بیع اس وقت جائز ہے جب کہ بیع کا مقصد بھی تحصیل مقصود ہو، لیکن اگر موجودہ حالت میں وقف کی بیع کے بغیر ہی اس سے نفع اٹھانا ممکن ہو اگرچہ وہ نفع قلیل مقدار میں ہو، تو اس صورت میں مقصود وقف بالکلیہ ختم ہونے کی وجہ سے اس وقف کی بیع جائز نہیں ہوگی۔“

(المغنی للابن قدامہ ص ۲۲۷ ج ۶)

شرعی محرم کے بغیر سفر کرنا

سوال: بہت سی مسلمان عورتیں کسب معاش کے لئے یا تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے تہا دور دراز کے ممالک کا سفر کرتی ہیں۔ سفر میں نہ تو شرعی محرم ان کے ساتھ ہوتا ہے اور نہ ان کے ساتھ جان پہچان والی عورتیں ہوتی ہیں اس صورت میں ان کے لئے

شرعاً کیا حکم ہے؟ کیا ان کے لئے اس طرح تنہا سفر کرنا جائز ہے؟
 جواب :- صحیح مسلم میں حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے
 فرماتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا۔
 ”کوئی عورت تین روز (یعنی شرعی مسافت ۴۸ میل) سے زیادہ سفر نہ کرے
 الا یہ کہ اس کے ساتھ اس کا شوہر یا اس کا محرم ہو۔“

مندرجہ بالا حدیث میں صراحت کے ساتھ عورت کو تنہا سفر کرنے سے ممانعت
 فرمادی گئی ہے اور جمہور فقہاء نے اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے فرض حج کے لئے
 بھی شرعی محرم کے بغیر سفر کرنے کو ناجائز کہا ہے۔ جب کہ اس کے مقابلے میں تعلیم اور
 کسب معاش تو بہت کم درجہ کی چیزیں ہیں جن کی مسلمان عورتوں کو ضرورت ہی نہیں ہے
 اس لئے کہ خود شریعت اسلامیہ نے اس کی کفالت کی ذمہ داری شادی سے پہلے اس کے
 باپ پر اور شادی کے بعد شوہر پر ڈالی ہے اور عورت کو اس کی اجازت نہیں دی کہ وہ شدید
 ضرورت کے بغیر گھر سے نکلے۔ لہذا کسب معاش اور حصول تعلیم کے لئے اس طرح بغیر
 محرم کے سفر کرنا جائز نہیں۔

ہاں: اگر کوئی عورت ایسی ہے جس کا نہ تو شوہر ہے، اور نہ باپ ہے۔ اور نہ ہی
 کوئی دوسرا ایسا رشتہ دار ہے جو اس کی معاشی کفالت کر سکے اور نہ خود اس عورت کے پاس
 اتنا مال ہے جس کے ذریعے وہ اپنی ضروریات پوری کر سکے۔ اس صورت میں اس عورت
 کے لئے بقدر ضرورت کسب معاش کے لئے شرعی پردہ کی پابندی کے ساتھ گھر سے نکلنا
 جائز ہے اور جب یہ مقصد اپنے وطن اور اپنے شہر میں رہ کر بھی باسانی پورا ہو سکتا ہے۔ تو
 اس کے لئے کسی غیر مسلم ملک کی طرف سفر کرنے کی ضرورت نہیں۔
 (دیکھیے: مفتی لائن قدامہ، ص ۱۹۰ ج ۳)

غیر مسلم ملک میں عورت کا تنہا قیام کرنا

سوال: بعض مسلمان عورتیں اور نوجوان لڑکیاں جدید تعلیم کے حصول کے لئے یا کسب
 معاش کے لئے غیر مسلم مملکت میں بعض اوقات تنہا اور بعض اوقات غیر مسلم عورتوں

کے ساتھ رہائش اختیار کر لیتی ہیں ان عورتوں کا اس طرح تنہا یا غیر مسلم عورتوں کے ساتھ رہائش اختیار کرنا کیسا ہے؟ شرعاً جائز ہے یا نہیں؟

جواب: جیسا کہ ہم نے اوپر ساتویں سوال کے جواب میں عرض کیا کہ ایک مسلمان عورت کے لئے حصول معاش کے لئے یا حصول تعلیم کے لئے محرم کے بغیر تنہا غیر مسلم مملکت کا سفر کرنا جائز نہیں۔ اسی طرح قیام کرنا بھی جائز نہیں۔ ہاں! اگر کسی عورت نے محرم کے ساتھ کسی غیر مسلم ملک کا سفر کیا تھا اور وہاں رہائش پذیر ہو کر اس کو اپنا وطن بنا لیا تھا پھر یا تو اس عورت کے محرم کا وہاں انتقال ہو گیا۔ یا کسی وجہ سے وہ محرم وہاں سے سفر کر کے کسی اور جگہ چلا گیا۔ اور وہ عورت وہاں تنہا رہ گئی۔ اس صورت میں اس عورت کیلئے وہاں تنہا قیام کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ بشرطیکہ وہ عورت وہاں رہ کر شرعی پردہ کی پابندی کرے۔

جن ہوٹلوں میں شراب اور خنزیر کی خرید و فروخت ہوتی ہو۔ ان میں ملازمت کرنے کا حکم

سوال: وہ مسلمان طلبہ جو حصول تعلیم کے لئے غیر مسلم مملکت کا سفر کر کے وہاں تعلیم حاصل کرتے ہیں۔ ان کے معاشی اخراجات اور تعلیمی اخراجات کے لئے وہ رقوم نا کافی ہوتی ہیں۔ جو ان کے والدین وغیرہ کی طرف سے ان کو بھیجی جاتی ہیں۔ چنانچہ وہ طلبہ مجبوراً معاشی اور تعلیمی اخراجات پورے کرنے کے لئے حصول تعلیم کے ساتھ ساتھ وہاں ملازمت بھی اختیار کر لیتے ہیں۔ اور بعض اوقات ان طلبہ کو وہاں پر ایسے ہوٹلوں میں ملازمت ملتی ہے جن میں شراب اور خنزیر کی خرید و فروخت ہوتی ہے۔ کیا ان طلبہ کے لئے ایسے ہوٹلوں میں ملازمت اختیار کرنا جائز ہے؟

سوال: بعض مسلمان غیر مسلم مملکت میں شراب بنا کر بیچنے کا پیشہ اختیار کر لیتے ہیں۔ کیا اس طرح غیر مسلموں کے لئے شراب بنا کر بیچنا یا خنزیر بیچنا جائز ہے؟

جواب: ایک مسلمان کے لئے غیر مسلم کے ہوٹل میں ملازمت اختیار کرنا جائز ہے۔ بشرطیکہ وہ مسلمان شراب پلانے یا خنزیر یا دوسرے محرمات کو غیر مسلموں کے سامنے

پیش کرنے کا عمل نہ کرے اس لئے کہ شراب پلانا یا اس کو دوسروں کے سامنے پیش کرنا حرام ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لعن الله الخمر وشاربها وساقیها وبائعها ومبتاعها وعاصر

ها ومعتصرها وحاملها والمحمولة اليه۔

اللہ جل شانہ نے شراب پر اس کے پینے والے اس کے پلانے والے، اس کے بیچنے والے، اس کے خریدنے والے، اس کو نچوڑنے والے اور جس کے لئے وہ نچوڑی جائے اور اسکے اٹھانے والے اور جس کی طرف اٹھا کر لیجائے، ان سب پر لعنت فرمائی ہے۔

(ابو داؤد، کتب الاثریہ، باب العنب یعصر للخمر، حدیث نمبر

۳۶۷۴ - ۳۲۶ - ج ۳)

ترمذی شریف میں حضرت انس بن مالک رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے:

لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الخمر عشرة: عاصرها و

معتصرها وشاربها وحاملها والمحمولة اليه وساقیها وبائعها

وآكل ثمنها والمشتري لها والمشتراة له۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب سے متعلق دس

اشخاص پر لعنت فرمائی ہے شراب نچوڑنے والا، جس کے لئے نچوڑی

جائے، اس کو پینے والا، اٹھانے والا، جس کے لئے اٹھائی جائے،

پلانے والا، بیچنے والا، شراب بیچ کر اس کی قیمت کھانے والا، خریدنے

والا، جس کے لئے خریدی جائے۔

(ترمذی شریف، کتب البیوع۔ باب باعہ فی بیع الخمر۔ حدیث نمبر ۱۳۱۳

ص ۳۸۰ ج ۲)

ابن ماجہ میں بھی حضرت انس رضی اللہ عنہ کی حدیث کے الفاظ

اسی طرح ہیں:

عاصرها، ومعتصرها والمعصورة له وحاملها والمحول له
وبائعها والمبيوعة له وساقياها والمستقاة له۔

شراب نچوڑنے والا، نچوڑانے والا، جس کے لئے نچوڑی
جائے، اس کو اٹھانے والا، جس کے لئے اٹھائی جائے۔ اس کو
فروخت کرنے والا، جس کو فروخت کی جائے، پلانے والا، جس کو
پلائی جائے۔

(ابن ماجہ، ص ۱۱۲۲ ج ۲، کتب الاثریۃ، باب لعنت الخمر علی عشرة اوجہ،

حدیث نمبر ۳۳۸۱)

امام بخاری اور امام مسلم رحمہما اللہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث
روایت کی ہے۔

قالت: لما نزلت الايات من آخر سورة البقرة خرج رسول
الله صلى الله عليه وسلم فأكفأهن على الناس، ثم نهى عن
التجارة في الخمر۔

فرماتی ہیں کہ جب سورہ بقرہ کی آخری آیات نازل ہوئیں تو
حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم گھر سے باہر تشریف لائے اور وہ
آیات لوگوں کو پڑھ کر سنائیں، اور پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے
شراب کی تجارت اور خرید و فروخت کی ممانعت فرمادی
(بخاری شریف، کتب البیوع، کتب المساجد و کتب التفسیر، تفسیر
سورۃ البقرہ، مسلم شریف کتب البیوع، باب تحريم بيع الخمر)

امام مسلم رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا یہ قول مرفوعاً نقل
کیا ہے کہ:

ان الذي حرم، شربها حرم بيعها۔

جس ذات نے شراب پینے کو حرام قرار دیا ہے، اسی ذات نے اس
کی خرید و فروخت بھی حرام قرار دی ہے۔

اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مسند میں یہ روایت نقل کی ہے کہ:

عن عبد الرحمن بن وعلة، قال: سألت ابن عباس فقلت: انا بارض لنا بها الكروم، وإن أكثر غلاتها الخمر، فذكر ابن عباس أن رجلاً أهدى إلى النبي صلى الله عليه وسلم راوية خمر، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الذي حرم شربها حرم بيعها

عبد الرحمن بن وعلة سے روایت ہے فرماتے ہیں کہ میں نے ایک مرتبہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے سوال کیا کہ ہم ایسے علاقے میں رہتے ہیں جہاں ہمارے پاس انگور کے باغات ہیں۔ اور ہماری آمدنی کا بڑا ذریعہ شراب ہی ہے اس کے جواب میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ایک شخص نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر شراب کی ایک مشک بطور ہدیہ کے پیش کی۔ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے فرمایا: جس ذات نے اسے پینے کو حرام قرار دیا ہے۔ اس کی خرید و فروخت کو بھی حرام قرار دیا ہے۔“

(مسند احمد - ج ۱ ص ۲۴۴)

مندرجہ بالا احادیث سے یہ مسئلہ بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ شراب کی تجارت بھی حرام ہے اور اجرت پر اس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ اٹھا کر لے جانا، یا پلانا سب حرام ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے فتویٰ سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ اگر کسی علاقے میں شراب بنانے اور اس کی خرید و فروخت کا عام رواج ہو۔ وہاں بھی کسی مسلمان کے لئے حصول معاش کے طور پر شراب کا پیشہ اختیار کرنا حلال نہیں۔

اور میرے علم کے مطابق فقہاء میں سے کسی فقیہ نے بھی اس کی اجازت نہیں

دی۔

”الکحل“ ملی ہوئی دواؤں کا حکم

سوال: یہاں مغربی مملک میں اکثر دواؤں میں ایک فیصد سے لے کر ۲۵ فی صد تک

”الکحل“ شامل ہوتا ہے۔ اس قسم کی دوائیاں عموماً، نزلہ، کھانسی گلے کی خراش جیسی معمولی پیدریوں میں استعمال ہوتی ہیں اور تقریباً ۹۵ فی صد دواؤں میں ”الکحل“ ضرور شامل ہوتا ہے اب موجودہ دور میں ”الکحل“ سے پاک دواؤں کو تلاش کرنا مشکل، بلکہ ناممکن ہو چکا ہے، ان حالات میں ایسی دواؤں کے استعمال کے بارے میں شرعاً کیا حکم ہے؟

الجواب: الکحل ملی ہوئی دواؤں کا مسئلہ اب صرف مغربی ممالک تک محدود نہیں رہا، بلکہ اسلامی ممالک سمیت دنیا کے تمام ممالک میں آج یہ مسئلہ پیش آرہا ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تو اس مسئلہ کا حل آسان ہے۔ اس لئے کہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک انگور اور کھجور کے علاوہ دوسری اشیاء سے بنائی ہوئی شراب کو بطور دواء کے یا حصول طاقت کے لئے اتنی مقدار میں استعمال کرنا جائز ہے۔ جس مقدار سے نشہ پیدا نہ ہوتا ہو۔

(فتح القدیر ج ۸ ص ۱۶۰)

دوسری طرف دواؤں میں جو ”الکحل“ ملایا جاتا ہے۔ اس کی بڑی مقدار انگور اور کھجور کے علاوہ دوسری اشیاء مثلاً چڑا، گندھک، شہد، شیرہ، دانہ، جو وغیرہ سے حاصل کی جاتی ہے۔

(انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا، ج ۱ ص ۵۳۳)

لہذا دواؤں میں استعمال ہونے والا ”الکحل“ اگر انگور اور کھجور کے علاوہ دوسری اشیاء سے حاصل کیا گیا ہے، تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک اس دواء کا استعمال جائز ہے۔ بشرطیکہ وہ حد سکر تک نہ پہنچے اور علاج کی ضرورت کے لئے ان دونوں اماموں کے مسلک پر عمل کرنے کی گنجائش ہے۔

اور اگر وہ ”الکحل“ انگور اور کھجور ہی سے حاصل کیا گیا ہے تو پھر اس دواء کا استعمال ناجائز ہے۔ البتہ اگر ماہر ڈاکٹریہ کہے کہ اس مرض کی اس کے علاوہ کوئی اور دوا نہیں ہے تو اس صورت میں اس کے استعمال کی گنجائش ہے۔ اس لئے کہ اس حالت میں حنفیہ کے نزدیک تداوی بالمحرم جائز ہے۔

(المحرر الرائق ج ۱ ص ۱۱۶)

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک خالص اشربہ محرمہ کو بطور دوا استعمال کرنا کسی حال میں بھی جائز نہیں۔ لیکن اگر شراب کو کسی دوا میں اس طرح حل کر دیا جائے کہ اس کے ذریعے شراب کا ذاتی وجود ختم ہو جائے اور اس دوا سے ایسا نفع حاصل کرنا مقصود ہو جو دوسری پاک دوا سے حاصل نہ ہو سکتا ہو تو اس صورت میں بطور علاج ایسی دوا کا استعمال جائز ہے۔ جیسا کہ علامہ رملی رحمۃ اللہ علیہ ”نہایۃ المحتاج“ میں فرماتے ہیں۔

امامستهلکة مع دواء آخر فیجوز التداوی بها،
کصرف بقیۃ النجاسات ان عرف او اخبره طبیب عدل
بنفعها وتعینہا بان لا یغنی عنها طاہر۔
ایسی شراب جو دوسری دوا میں حل ہو کر اس کا ذاتی وجود ختم ہو
جائے، اس کے ذریعے علاج کرنا جائز ہے، جیسا کہ دوسری نجس
اشیاء کا بھی یہی حکم ہے۔ بشرطیکہ کہ علم طب کے ذریعہ اس کا
مفید ہونا ثابت ہو، یا کوئی عادل طبیب اس کے نافع اور مفید ہونے
کی خبر دے اور اسکے مقابلے میں کوئی ایسی پاک چیز بھی موجود نہ ہو
جو اس سے بے نیاز کر دے۔

(نہایۃ المحتاج للرملی ج ۸ ص ۱۲)

اور خالص ”الکحل“ کا استعمال بطور دوا کے نہیں کیا جاتا، بلکہ ہمیشہ دوسری دواؤں
کے ساتھ ملا کر ہی استعمال کیا جاتا ہے۔ لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے
ز نزدیک بھی ”الکحل“ مٹی ہوئی دواؤں کو بطور علاج استعمال کرنا جائز ہے۔
مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک میرے علم کے مطابق تداوی بالمعمر حالت
اضطرار کے علاوہ کسی حال میں بھی جائز نہیں۔

بہر حال یہ وجود دور میں چونکہ ان دواؤں کا استعمال بہت عام ہو چکا ہے اس لئے
اس مسئلہ میں اجتہاد یا شوافع کے مسلک کو اختیار کرتے ہوئے ان کے مسلک کے مطابق
مغفالتش دینا مناسب معلوم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم
پھر اس مسئلہ کے حل کی ایک صورت اور بھی ہے جس کے بارے میں دواؤں

کے ماہرین سے پوچھ کر اس کو حل کیا جاسکتا ہے۔ وہ یہ کہ جب ”الکحل“ کو دواؤں میں ملایا جاتا ہے تو کیا اس عمل کے بعد ”الکحل“ کی حقیقت اور ماہیت باقی رہتی ہے؟ یا اس کی کمیولی عمل کے بعد اس کی ذاتی حقیقت اور ماہیت ختم ہو جاتی ہے؟ اگر ”الکحل“ کی حقیقت اور ماہیت ختم ہو جاتی ہے اور اس کی کمیولی عمل کے بعد وہ ”الکحل“ نہیں رہتا بلکہ دوسری شئی میں تبدیل ہو جاتا ہے تو اس صورت میں تمام ائمہ کے نزدیک بالاتفاق اس کا استعمال جائز ہے، اس لئے کہ شراب جب سرکہ میں تبدیل ہو جائے، اس وقت تمام ائمہ کے نزدیک حقیقت اور ماہیت کی تبدیلی کی وجہ سے اس کا استعمال جائز ہے۔ واللہ اعلم

جیلیٹین استعمال کرنے کا حکم

سوال: یہاں مغربی مملک میں ایسے خیرے اور جیلیٹین ملتی ہیں، جن میں خنزیر سے حاصل کردہ مادہ تھوڑی یا زیادہ مقدار میں ضرور شامل ہوتا ہے، کیا ایسے خیرے اور جیلیٹین کا استعمال شرعاً جائز ہے؟

اجواب: اگر خنزیر سے حاصل شدہ عنصر کی حقیقت اور ماہیت کمیادی عمل کے ذریعے بالکل بدل چکی ہو تو اس صورت میں اس کی نجاست اور حرمت کا حکم بھی ختم ہو جائے گا اور اگر اس کی حقیقت اور ماہیت نہیں بدلی تو پھر وہ عنصر نجس اور حرام ہے (اور جس چیز میں وہ عنصر شامل ہوگا، وہ بھی حرام ہوگی) واللہ اعلم۔

مسجد میں شادی بیاہ کی تقریبات

سوال: مغربی مملک میں مسلمانوں کو کشادہ اور وسیع ہال مہیا نہ ہونے کی وجہ سے اپنے بیٹوں اور بیٹیوں کی شادی کی تقریبات مساجد ہی میں منعقد کرتے ہیں، جب کہ ان تقریبات میں رقص و سرور اور گانے بجانے کا اہتمام بھی ہوتا ہے۔ کیا اس قسم کی تقریبات مساجد میں منعقد کرنا جائز ہے؟

اجواب: جہاں تک عقد نکاح کا تعلق ہے۔ احادیث نبویہ کی رو سے مساجد میں منعقد کرنا مستحب اور مندوب ہے، لیکن رقص و سرور اور گانا بجانا کسی حل میں جائز نہیں۔ لہذا

شادی کی وہ تقریبات جن میں ایسے منکرات اور فواحش شامل ہوں، مساجد میں منعقد کرنا جائز نہیں۔ واللہ اعلم

عیسائیوں کے نام رکھنا

سوال: بعض عیسائی حکومتوں نے خصوصاً جنوبی امریکہ کی حکومت نے عوام پر لازم قرار دیا ہے کہ وہ اپنے بچوں کے عیسائی نام کے علاوہ دوسرے نام نہ رکھیں اس کے لئے حکومت نے ناموں کی لٹیں تیار کی ہیں اور یہ لازم قرار دیا ہے کہ اپنے لڑکوں اور لڑکیوں کے نام اسی لسٹ سے منتخب کر کے رکھیں اور کوئی شخص بھی اس لسٹ کے علاوہ کوئی دوسرا نام حکومت کے پاس رجسٹرڈ نہیں کر سکتا۔ کیا مسلمانوں کو ایسے نام رکھنا جائز ہے؟ اگر جائز نہیں تو پھر اس مشکل کے حل کی کیا صورت ہے؟

الجواب: اگر حکومت کی طرف سے عیسائی نام رکھنا لازم اور ضروری ہو تو اس صورت میں ایسے نام رکھے جاسکتے ہیں۔ جو مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان مشترک ہیں مثلاً اسحاق، داؤد، سلیمان مریم، لبنی، راحیل، صفورا وغیرہ اور یہ بھی ممکن ہے کہ سرکاری محکمے میں بچے کا نام حکومت کی طرف سے لازم کردہ لسٹ میں منتخب کر کے درج کرایا جائے اور گھر پر اس کو دوسرے اسلامی نام ہی سے پکارا جائے۔ واللہ اعلم

کچھ عرصے کے لئے نکاح کرنا

سوال: جو مسلمان طلباء و طالبات حصول تعلیم کے لئے مغربی ممالک میں آتے ہیں وہ یہاں آکر شادی کر لیتے ہیں اور شادی کرتے وقت یہ نیت ہوتی ہے کہ جب تک ہمیں یہاں تعلیم حاصل کرنی ہے۔ بس اس وقت تک اس نکاح کو برقرار رکھیں گے اور پھر جب حصول تعلیم کے بعد اپنے ملک اور اپنے وطن واپس جائیں گے تو اس نکاح کو ختم کر دیں گے اور مستقل یہاں رہنے کی کوئی نیت نہیں ہوتی البتہ یہ نکاح بھی عام نکاح کے طریقہ پر اور انہیں الفاظ سے کیا جاتا ہے، ایسے نکاح کا شرعاً کیا حکم ہے؟

الجواب: اگر انعقاد نکاح کی تمام شرائط موجود ہوں، اور عقد نکاح میں کوئی ایسا لفظ

استعمال نہ کیا گیا ہو جس سے وہ نکاح موقت سمجھا جائے۔ اس صورت میں وہ نکاح منعقد ہو جائے گا اور اس نکاح کے بعد تمتع جائز ہے اور نکاح کرنے والے مرد یا عورت کا یہ نیت کرنا کہ تعلیم کی مدت کے بعد ہم اس نکاح کو ختم کر دیں گے اس نیت سے نکاح کی صحت پر کوئی اثر واقع نہیں ہوگا۔ البتہ نکاح شریعت کے نزدیک چونکہ ایک دائمی عقد ہے۔ اس لئے زوجین سے بھی یہ مطالبہ ہے کہ وہ اس عقد کو ہمیشہ باقی رکھیں اور شدید ضرورت کے علاوہ کبھی اس کو ختم نہ کریں اور عقد کرتے وقت ہی زوجین کا جدائی اور فرقت کی نیت کرنا نکاح کے اس مقصد کے خلاف ہے۔ اس لئے ایسی نیت رکھنا و یا نیت کرنا بہت سے خلی نہیں۔ واللہ اعلم۔

اس سوال و جواب کے بارے میں بعض حضرات نے متوجہ کیا ہے کہ اس سے متعدد غلط فہمیاں ہو سکتی ہیں، لہذا اس کی وضاحت ضروری ہے۔

صورت حل یہ ہے کہ فقہاء کی بیان کردہ تفصیل کے مطابق یہاں تین چیزیں علیحدہ علیحدہ ہیں، جن کو وضاحت کے ساتھ الگ الگ سمجھنا ضروری ہے۔

(۱) تمتع: اس کی حقیقت یہ ہے دو مرد و عورت ایک معین مدت تک ایک ساتھ رہنے اور ایک دوسرے سے نفع اٹھانے کا معاہدہ کرتے ہیں اس میں عموماً نہ تو نکاح کا لفظ استعمال ہوتا ہے اور نہ معاہدہ کے وقت دو گواہوں کی موجودگی شرط ہے، یہ صورت بالکل حرام ہے اور حرمت کے لحاظ سے زنا کے حکم میں ہے، اللہ تعالیٰ ہر مسلمان کو اس سے محفوظ رکھے، آمین

(۲) نکاح موقت: اس میں مرد و عورت باقاعدہ دو گواہوں کے سامنے نکاح۔ ا کے ساتھ ایجاب و قبول کرتے ہیں لیکن وہ ساتھ ہی یہ بھی صراحت کر دیتے ہیں کہ یہ نکاح ایک مخصوص مدت کے لئے ہے اس کے بعد یہ خود بخود ختم ہو جائے گا۔ یہ صورت اگر شرعاً بالکل حرام ہے اور اس طرح نہ نکاح منعقد ہوتا ہے اور نہ وظائف زوجیت کی ادائیگی ہر سوتی ہے۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ مرد عورت باقاعدہ دو گواہوں کے سامنے ایجاب و قبول کے ذریعے نکاح کریں اور نکاح میں اس بات کا بھی کوئی ذکر نہیں ہوتا کہ یہ نکاح مخصوص مدت کے لئے کیا جا رہا ہے لیکن فریقین میں سے کسی ایک یا دونوں کے

دل میں یہ بات ہوتی ہے کہ ایک مخصوص مدت گزرنے کے بعد طلاق کے ذریعے ہم نکاح ختم کر دیں گے۔ فقہاء کرام کی تصریح کے مطابق اس طرح کیا ہوا نکاح درست ہو جاتا ہے اور مرد و عورت باقاعدہ میاں بیوی بن جاتے ہیں۔ اور ان کے درمیان نکاح کا رشتہ دائمی اور ابدی طور پر قائم ہو جاتا ہے اور ان پر یہ ضروری نہیں ہوتا کہ وہ اپنے ارادے کے مطابق معین مدت پر طلاق ضرور دیں، بلکہ ان کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ بغیر کسی عذر کے طلاق کا اقدام نہ کریں اور چونکہ شریعت میں نکاح کا رشتہ قائم رکھنے کے لئے بنایا گیا ہے۔ اس لئے ان کا یہ دلی ارادہ کہ کچھ عرصے کے بعد طلاق دے دیں گے۔ شرعاً ایک مکروہ ارادہ ہے، لہذا اس ارادے کے ساتھ نکاح کرنا بھی مکروہ ہے۔

مذکورہ صورت میں نکاح کے صحت کی تصریح تمام فقہاء حنفیہ نے فرمائی ہے چند عبارتیں مندرجہ ذیل ہیں

ولو تزوجها مطلقاً، وى نيته ان يعقد معها مدة نواها،
فالنكاح صحيح

(عالمگیریہ ص ۱۸۳ ج ۱)

وليس منه (ای من المتعة والنكاح الموقت) مالمونكحها
على ان يطلقها بعد شهر او نوى مكثا معها مدة معينة
(الدر المختار مع رد المحتار ص ۳۱۹ ج ۲)

اما لو تزوج وى نيته ان يطلقها بعد مدة نواها صح
(فتح القدیر ص ۱۵۲ ج ۳)

والله اعلم بالصواب

عورت کا بناؤ سنگھار کے ساتھ ملازمت پر جانا

سوال : ایک مسلمان خاتون کے لئے کامل لگا کر اور بہوؤں کے بال صاف کر کے تعلیم گاہ یا دفتر میں حصول معاش کے جانا کیسا ہے؟
 الجواب : جیسا کہ ہم نے اوپر ایک سوال کے جواب میں عرض کیا تھا کہ ایک مسلمان خاتون کے لئے کسب معاش کے لئے نکلنا جائز نہیں۔ البتہ جس ضرورت کے موقع پر شریعت نے مسلمان خاتون کے لئے گھر سے باہر نکلنے کو جائز قرار دیا ہے۔ اس موقع پر بھی اس خاتون پر یہ لازم ہے کہ وہ زیب و زینت کے بغیر حجاب کے تقاضوں کو پورا کرتے ہوئے گھر سے نکلے۔

عورت کا اجنبی مردوں سے مصافحہ کرنا

سوال : مغربی مملک کی مسلمان عورتوں کو بعض اوقات ان کے دفاتر یا تعلیم گاہ میں آنے والے اجنبی مردوں سے مصافحہ کرنا پڑتا ہے، اسی طرح مسلمان مردوں کو بعض اوقات اجنبی عورتوں سے مصافحہ کرنے کی نوبت آ جاتی ہے اور مصافحہ سے انکار کی صورت میں ان سے ضرر اور نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ کیا شرعاً اس صورت میں اس طرح مصافحہ کرنا جائز ہے؟

جواب : عورتوں کے لئے اجنبی مردوں سے مصافحہ کرنا اور مردوں کے لئے اجنبی عورتوں سے مصافحہ کرنا کسی حال میں بھی جائز نہیں، اس بارے میں احادیث مبارکہ میں واضح ارشادات موجود ہیں اور تمام فقہاء بھی اس کے عدم جواز پر متفق ہیں۔

نماز کی ادائیگی کے لئے گرجوں کو کرایہ پر حاصل کرنا

سوال : مغربی مملک کے مسلمان بعض اوقات پنج وقتہ نماز اور نماز جمعہ اور نماز عیدین کی ادائیگی کے لئے عیسائیوں کے گرجے کرایہ پر حاصل کر لیتے ہیں۔ جب کہ ان مجتہد تصاویر اور دوسری داہلیت چیزیں بھی موجود ہوتی ہیں۔ کیونکہ یہ گرجے دوسرے ہالوں کے بنسبت کم کرایہ پر حاصل ہو جاتے ہیں۔ اور بعض اوقات تعلیمی اور خیراتی

ادارے لینا مگر جا مسلمانوں کو مفت بھی فراہم کر دیتے ہیں۔ کیا اس قسم کے گرجوں کو کرایہ پر حاصل کر کے اس میں نماز ادا کرنا جائز ہے؟
جواب: نماز کی ادائیگی کے لئے گرجوں کو کرایہ پر لینا جائز ہے اس لئے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

جعلت لی الارض کلھا مسجداً
میرے لئے پوری زمین مسجد بنا دی گئی ہے۔

البتہ نماز کے ادائیگی کے وقت بتوں اور مجسموں کو وہاں سے ہٹا دینا چاہئے اس لئے کہ جس گھر میں مجسمے ہوں اس میں نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مجسموں ہی کی وجہ سے گرجوں میں داخل ہونے سے منع فرمایا ہے۔ امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے حضرت عمر کا یہ قول کتب ”الصلاة، باب الصلاة فی البیعة“ میں تعلیقاً ذکر کیا ہے اور اس کے بعد امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”ان ابن عباس کان یصلی فی البیعة الا بیعة فیھا
تمائیل“

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ گرجے میں نماز پڑھ لیا کرتے تھے، البتہ جس گرجے میں مجسمے ہوں (اس میں نماز نہیں پڑھتے تھے)

امام بغوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو مسنداً ذکر کیا ہے اور مزید یہ بھی لکھا ہے

”فان کان فیھا تمائیل خرج، فصلی فی المطر“
اگر اس گرجے میں مجسمے ہوتے تو آپ باہر نکل آتے اور بارش میں ہی نماز پڑھ لیتے۔“

(فتح البہدی ص ۵۳۲ ج ۱۔ نمبر ۳۳۵)

اہل کتاب کے ذبیحہ کا حکم

سوال: اہل کتاب (یسود و نصاری) کے ذبائح اور ان کے ہوٹلوں میں جو کھانا پیش کیا جاتا ہے، ان کی حلت اور حرمت کے بارے میں شرعاً کیا حکم ہے؟ اس لئے کہ اس بات کا یقینی علم حاصل کرنے کی کوئی صورت نہیں ہوتی کہ انہوں نے ذبح کے وقت بسم اللہ پڑھی تھی یا نہیں؟

جواب: اس مسئلہ میں میری رائے جس کو میں فیما بینی و بین اللہ حق سمجھتا ہوں یہ ہے کہ صرف ذبح کرنے والے کا اہل کتاب میں سے ہونا ذبیحہ کے حلال ہونے کے لئے کافی نہیں جب تک وہ ذبح کرتے وقت بسم اللہ نہ پڑھے اور شرعی طریقہ پر رگوں کو نہ کاٹ دے جیسا کہ ذبح کرنے والے کا صرف مسلمان ہونا بھی ذبیحہ جانور کے حلال ہونے کے لئے کافی نہیں ہوتا، جب تک کہ ذبیحہ حلال ہونے کی تمام شرائط نہ پائی جائیں اور اسلام نے اہل کتاب کے ذبیحہ کو جو حلال قرار دیا ہے اور دوسرے مشرکین کے ذبیحہ کو حرام قرار دیا ہے اس کی وجہ یہی ہے کہ اہل کتاب ذبح کے وقت ان شرائط کا لحاظ رکھتے تھے، جو اسلام نے شرعی ذبح پر عائد کی ہیں۔

لہذا اس اصول کے پیش نظر اہل کتاب کا ذبیحہ اس وقت تک حلال نہیں ہو گا۔ جب تک وہ ان شرعی شرائط کو پورا نہ کریں اور چونکہ آج کل یسود و نصاری کی بڑی تعداد ذبیحہ کی ان شرائط کا لحاظ نہیں رکھتی ہے جو ان کے اصلی مذہب میں ان پر واجب تھیں۔ اس لئے ان کا ذبیحہ مسلمانوں کے لئے حلال نہ گا۔ البتہ اگر وہ ان شرائط کو پورا کر لیں تو پھر وہ ذبیحہ حلال ہو جائے گا۔

شرعی منکرات پر مشتمل تقریبات میں شرکت

سوال: مغربی ممالک میں ایسی عام تقریبات اور اجتماعات بھی منعقد ہوتے ہیں جن میں مسلمانوں کو بھی شرکت کی دعوت دی جاتی ہے ان تقریبات میں مخلوط اجتماع ہوتا ہے اور شراب پینے پلانے کا دور بھی چلتا ہے۔ اگر ان تقریبات میں مسلمان شرکت نہ کریں تو وہ ایک طرف پورے معاشرے سے کٹ کر تنہا رہ جاتے ہیں۔ اور دوسری طرف بہت سے

فوائد سے بھی محروم ہو جاتے ہیں کیا ان حالات میں مسلمانوں کے لئے ان تقریبات میں شرکت کرنا جائز ہے؟

جواب: جو تقریبات شراب اور خنزیر کے کھانے پینے اور مردوں اور عورتوں کے رقص و سرور پر مشتمل ہوں ان میں مسلمانوں کا شریک ہونا جائز نہیں جب کہ اس شرکت کے لئے شہرت اور جہاں کے حصول کے علاوہ کوئی اور چیز داعی بھی نہیں ہے مسلمانوں کے لئے ان فسق و فجور کے اسباب اور محرمات دین کے سامنے جھکنا مناسب نہیں جو ان کو پیش آرہے ہیں بلکہ ایسے موقع پر تو ان کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے دین پر جے رہیں۔ اور اگر غیر مسلم ممالک میں رہائش پر غیر مسلم — جن کی تعداد کم نہیں ہے — ان تقریبات میں شرکت نہ کرنے پر اتفاق کر لیں۔ تو غیر مسلم خود اس بات پر مجبور ہوں گے کہ وہ ان تقریبات کو ان منکرات سے خالی کر لیں۔ واللہ اعلم

مسلمان کے لئے غیر مسلم حکومت کے اداروں میں ملازمت کرنا سوال: کسی مسلمان کے لئے امریکہ یا کسی بھی غیر مسلم حکومت کے سرکاری محکمے میں ملازمت کرنا جائز ہے؟ جس میں ایسی توانائی کا محکمہ اور جنگی حکمت عملی کے تحقیقی ادارے بھی شامل ہیں؟

جواب: امریکی حکومت یا دوسری غیر مسلم حکومتوں کے سرکاری محکموں میں ملازمت اختیار کرنے میں کوئی حرج نہیں، اسی طرح ایسی توانائی کے محکمے میں اور جنگی حکمت عملی کے تحقیقی ادارے میں بھی کام کرنے میں کوئی حرج نہیں، لیکن اگر اس کے ذمہ کوئی ایسا عمل سپرد کیا جائے جس میں کسی بھی ملک یا شہر کے عام مسلمانوں کو ضرر لاحق ہوتا ہو، تو اس عمل سے اجتناب کرنا اور اس معاملے میں ان کے ساتھ تعاون نہ کرنا واجب ہے، چاہے اس اجتناب کے لئے اس کو اپنی ملازمت سے استعفاء ہی کیوں نہ دینا پڑے۔ واللہ اعلم

مسلمان انجینئر کے لئے عیسائیوں کے عبادت خانے کا ڈیزائن اور نقشہ تیار کرنا:

سوال: اگر کوئی مسلمان انجینئر کسی کمپنی میں ملازم ہو، جہاں اس کو مختلف عملدوتوں کی تعمیر کے لئے نقشے تیار کرنے کا کام سپرد ہو جس میں نصاریٰ کے چرچ اور عبادت گاہ کے لئے نقشے تیار کرنے کا کام بھی شامل ہے۔ اور چرچ وغیرہ کے نقشے بنانے سے انکار کی صورت میں اسے ملازمت چھوٹ جانے کا اندیشہ ہو تو کیا اس مسلمان انجینئر کے لئے نصاریٰ کی عبادت گاہوں کی تعمیر کے لئے نقشے تیار کرنا جائز ہے؟

جواب: مسلمانوں انجینئر کے لئے کافروں کی عبادت گاہوں کے نقشے اور ڈیزائن تیار کرنا جائز نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:-

”وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ“

”اور نیکی اور تقویٰ میں ایک دوسرے کی اعانت کرتے

رہو، اور گناہ اور زیادتی میں ایک دوسرے کی اعانت مت

کرو۔“

(سورہ المائدہ: ۲)

چرچ کے لئے چندہ دینا:

سوال: کیا کسی مسلمان کے لئے یا کسی مسلم بورڈ کے لئے عیسائیوں کے تعلیمی ادارے

مشنری ادارے یا چرچ میں چندہ دینا جائز ہے؟

جواب: کسی مسلمان کے لئے چاہے وہ کوئی فرد ہو یا جماعت، عیسائی اداروں یا چرچ

میں چندہ دینا یا تعاون کرنا ہرگز جائز نہیں۔

شوہر کی حرام آمدنی کی صورت میں بیوی بچوں کے لئے حکم

سوال: بہت سے مسلمان خاندان ایسے ہیں جن کے مرد شراب اور خنزیر وغیرہ جیسی

حرام چیزوں کا کاروبار کرتے ہیں، ان کے بیوی بچے اگرچہ ان کے اس کاروبار کو ناپسند کرتے ہیں، لیکن انکی پرورش بھی اسی آمدنی سے ہو رہی ہے۔ کیا اس صورت میں ان کے بیوی بچے گناہ گار ہونگے؟

جواب: ایسی صورت میں ان شوہروں کی بیویوں پر واجب ہے کہ وہ اپنے شوہروں سے شراب اور خنزیر کے کاروبار کو چھڑانے کی پوری سعی اور کوشش کریں، لیکن اس کوشش کے باوجود اگر وہ اس کاروبار کو نہ چھوڑیں تو پھر اگر ان بیویوں کے لئے جائز طریقے سے اپنے اخراجات برداشت کرنا ممکن ہو تو اس صورت میں ان کے لئے اپنے شوہروں کے مال میں سے کھانا جائز نہیں۔ لیکن اگر ان کے لئے اپنے اخراجات برداشت کرنا ممکن نہ ہو تو اس صورت میں ان کے لئے اپنے شوہروں کے مال سے کھانا جائز ہے۔ اور حرام کھانے کا گناہ ان کے شوہروں پر ہو گا۔ نابالغ اور چھوٹے بچوں کے لئے بھی یہی حکم ہے۔ اور حرام کھانے کا گناہ باپ پر ہو گا۔ البتہ بالغ اور بڑی اولاد خود کما کر کھائیں۔ باپ کے مال سے نہ کھائیں۔

اور ان حالات میں بیوی کے لئے حرام مال کھانے کے جواز کی بعض فقہاء نے تصریح بھی فرمائی ہے۔ چنانچہ علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :-

”اشتری الزوج طعاماً أو كمسوة من مال خبيث جاز للمرأة

اكله ولبسها، والا ثم على الزوج

”اگر شوہر کھانا یا لباس مال حرام سے خرید کر لے آئے۔ تو

عورت کے لئے اس کا کھانا اور پہننا جائز ہے۔ اور اس فعل کا گناہ

شوہر کو ہو گا۔“

(شامی: ج ۶ ص ۱۹۱۔ ایچ۔ ایم سعید)

بینک کے توسط سے جائیداد وغیرہ خریدنا:

سوال: رہائشی مکان، گاڑی اور گھر کا دوسرا سزاوہ سامان بینکوں اور مالیاتی اداروں کے توسط سے خریدنے کا کیا حکم ہے؟ جب کہ بینک اور مالیاتی ادارے ان چیزوں کو رہن رکھ

کر قرض دیتے ہیں۔ اور اس قرض پر معین شرح سے سود وصول کرتے ہیں۔ واضح رہے کہ مذکورہ معاملے کے بدل کے طور پر جو صورت ممکن ہے۔ وہ یہ ہے کہ ماہانہ کرایوں پر ان چیزوں کو حاصل کر لیا جائے۔ لیکن ماہانہ کرایہ عموماً بیچ کی ان قسطوں سے زیادہ ہوتا ہے جو مندرجہ بالا پہلی صورت میں بینک وصول کرتے ہیں:

جواب: مندرجہ بالا معاملہ سود پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ناجائز اور حرام ہے۔ البتہ مسلمانوں کو چاہئے کہ وہ اس سودی معاملہ کے مقابلے میں شریعت اسلامیہ کے موافق دوسرے جائز طریقے اختیار کرنے کی کوشش کریں۔ مثلاً یہ کہ بینک اس معاملے میں بذات خود قسطوں پر فروخت کرے، یعنی بینک اصل بائع سے پہلے خود خرید لے۔ اور پھر مناسب نفع کا اضافہ کر کے گاہک کو فروخت کر دے اور پھر قسطوں میں اس کی قیمت وصول کرے۔

(واللہ اعلم)

اسلامی بینکنگ کے چند مسائل

اور ان کا حل

شیخ الاسلام حضرت مولانا مفتی محمد تقی عثمانی صاحب مدظلہم



ضبط و ترتیب
محمد عبداللہ میمن

میمن اسلامک پبلشرز

نَحْمَدُكَ وَنُصَلِّيْ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ

"وَإِذَا وَعَدَ أَخْلَفَ"
(صحیح بخاری)

کہ جب وعدہ کرے، تو اس کی خلاف ورزی کرے

اسلامی بینکنگ کے چند مسائل اور ان کا حل

بینک کا قرض کی فراہمی پر آنے والے اخراجات کو ”سروس چارج“ کے نام سے ایک متعین رقم وصول کرنا۔
سوال:

اسلامی ترقیاتی بینک اپنے رکن مملک کو بنیادی منصوبوں کی تکمیل کے لئے غیر سودی قرضے فراہم کرتا ہے، اور قرض جاری کرنے پر جو دفتری مصارف آتے ہیں۔ بینک ”سروس چارج“ کے نام سے ایک متعین رقم بطور مصارف کے وصول کرتا ہے۔

تفصیل اس کی یہ کہ ”اسلامی ترقیاتی بینک“ اپنے ممبر مملک کو ان کے بنیادی منصوبوں کی تکمیل کے لئے جو قرضے فراہم کرتا ہے، وہ طویل المیعاد ہوتے ہیں، جن کی ادائیگی ۱۵ سال سے ۳۰ سال کے دوران کرنی ہوتی ہے، قرض کے اس معاملے میں شریعت اسلامیہ کے احکام کی پابندی بھی ضروری ہوتی ہے۔ چنانچہ بینک ان قرضوں پر کوئی سود وصول نہیں کرتا، البتہ اس قرض کے جاری کرنے پر بینک کے جو ادارتی مصارف آتے ہیں، ان مصارف کو بینک اپنے بنیادی دستور العمل کے مطابق بطور ”سروس چارج“ وصول کرتا ہے۔

اب بینک یہ چاہتا ہے کہ جن منصوبوں کی تکمیل کے لئے وہ ممبر مملک کو سرمایہ فراہم کرے گا، ان کی پلاننگ اور نگرانی پر جو ادارتی مصارف آئیں گے، ان مصارف کو سامنے رکھتے ہوئے بینک ”سروس چارج“ کی تحدید کر دے۔ لیکن چونکہ بینک جن

منصوبوں کی تکمیل کے لئے سرمایہ فراہم کرے گا۔ ان میں سے ہر ایک پر علیحدہ علیحدہ جو واقعی اداری مصارف آرہے ہیں، ان کی تحدید کرنا مشکل ہے، اس مشکل کے حل کے لئے بینک نے یہ کیا کہ تمام قرضے جاری کرنے پر جو اداری مصارف آتے ہیں، ان کا حساب لگایا، اور پھر ان مصارف کو جاری کئے جانے والے قرضوں پر تقسیم کیا تو وہ مصارف اصل قرض کی نسبت سے ڈھائی سے تین فیصد بنے۔ لہذا اب بینک یہ چاہتا ہے کہ ہر قرض پر دفتری اخراجات کا علیحدہ حساب کرنے کے بجائے قرض کی رقم کی نسبت سے جو تقریبی مصارف آتے ہیں۔ ان کو متعین کر کے ”سروس چارج“ کے نام سے وصول کر لے۔ کیا بینک کے لئے اس طرح ”سروس چارج“ متعین کر کے وصول کرنا جائز ہے؟

جواب :

قرض جاری کرنے اور اس کا حساب و کتاب رکھنے پر جو واقعی اخراجات آئیں۔ بینک کے لئے اپنے قرضداروں سے بطور ”سروس چارج“ کے ان کو وصول کرنا جائز ہے۔ بشرطیکہ یہ رقم واقعی ان اخراجات سے تجاوز نہ کرے، جو اس منصوبہ پر قرض کے اجراء کے لئے پیش آئے ہیں۔ البتہ اگر پوری احتیاط کے ساتھ ان اخراجات کی تحدید ممکن ہو تو یہ صورت احکام شریعت کے زیادہ موافق اور مناسب ہوگی، اور اس کے جواز میں کوئی کلام نہ ہو گا۔

اور اگر ہر منصوبہ کے علیحدہ علیحدہ اخراجات کی تحدید ممکن نہ ہو تو اس صورت میں بینک کے لئے ان سے واقعی اخراجات طلب کرنے کے بجائے قرض جاری کرنے سے پہلے اور بعد میں کی جانے والی دفتری کاروائی کی اجرت وصول کرنا جائز ہے، بشرطیکہ یہ اجرت اس قسم کے کاموں پر آنے والی اجرت مثل سے زیادہ نہ ہو۔ اس لئے کہ قرض دینے کا عمل بذات خود ایک ایسا عمل ہے جس پر نفع کا مطالبہ کرنا یا اجرت کا مطالبہ کرنا شرعاً جائز نہیں۔ لہذا قرض جاری کرنے پر آنے والے مصارف کو اندازے سے کم سم وصول کرنا جائز نہیں۔ لیکن اس قرض کے اجراء پر پیش آنے والے حقیقی دفتری اخراجات کا بلا معاوضہ ہونا شرعاً کوئی ضروری نہیں۔

البتہ بینک کے لئے قرض لینے والوں سے قرض کی مقدار پر فیصد کے حساب سے

اجرت وصول کرنے کی گنجائش ہے جو قرض جاری کرنے پر آنے والے دفتری اخراجات کو پورا کر سکے۔ بشرطیکہ اس میں دو باتوں کا لحاظ رکھا جائے، ایک یہ کہ یہ اجرت اس جیسے کاموں پر آنے والی اجرت مثل کے برابر ہو، دوسرے یہ کہ اس اجرت کی وصولی کو قرض پر حصول نفع کے لئے ایک حیلہ اور بہانہ نہ بنالیا جائے۔

اس مسئلہ کی نظیر وہ مسئلہ ہے جو فقہاء نے بیان فرمایا ہے کہ قاضی اور مفتی کے لئے فتویٰ دینے اور فیصلہ کرنے پر مدعی اور مستفتی سے اجرت طلب کرنا جائز نہیں۔ لیکن مفتی کے لئے فتویٰ تحریر میں لانے اور قاضی کے لئے دستاویزات لکھنے اور رجسٹر میں اندراجات کرنے کی اجرت لینا جائز ہے بشرطیکہ یہ اجرت ایسے کاموں پر آنے والی اجرت مثل سے زیادہ نہ ہو، اور بشرطیکہ اس کو نفس فتویٰ دینے اور فیصلہ کرنے پر اجرت لینے کے لئے ایک حیلہ اور بہانہ نہ بنایا جائے۔

البتہ قرض کی مقدار پر فیصد کے حساب سے ”سروس چارج“ وصول کرنے پر اشکال یہ ہوتا ہے کہ قرض کی مقدار کی کمی اور زیادتی پر دفتری امور میں یا اس قرض کے اندراجات میں کوئی کمی یا زیادتی واقع نہیں ہوتی۔ (چنانچہ ایک ہزار کے اندراج کے مقابلے میں دو ہزار کے اندراج میں کوئی زیادتی واقع نہیں ہوتی) اس لئے مناسب یہ ہے کہ یہ ”سروس چارج“ کی رقم ہر قرض لینے والے سے برابر وصول کی جانی چاہئے، قرض کی مقدار کی کمی اور زیادتی سے اس پر کوئی فرق واقع نہ ہونا چاہئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اجرت مثل ہمیشہ کام کرنے کی اس مشقت کے بقدر ہونا ضروری نہیں ہے، جو عامل نے برداشت کی ہے بلکہ بعض اوقات اس میں کام کی نوعیت اور اس کی معنوی حیثیت کا لحاظ کیا جاتا ہے، اور بعض اوقات مستاجر کو حاصل ہونے والے نفع کا بھی لحاظ کیا جاتا ہے، اسی لئے بعض اوقات معمولی مشقت کے کام پر زیادہ اجرت دی جاتی ہے۔ اور بعض اوقات زیادہ مشقت کے کام پر تھوڑی اجرت دی جاتی ہے۔

چنانچہ در مختار میں علامہ حصکفی رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں :

يستحق القاضي الاجر على كتب الوثائق والمحاضر،
والسجلات قدر ما يجوز لغيره كالمفتي، فانه يستحق

اجر المثل علی کتابۃ الفتویٰ، لان الواجب علیہ الجواب باللسان، دون الكتابة بالبنان، ومع هذا الکف اولی، احترازاً عن القیل والقال، وصيانة لماء الوجه عن الابتدال قاضی کے لئے دستاویزات لکھنے اور رجسٹر میں اندراجت کرنے پر اس قدر اجرت وصول کرنا جائز ہے، جس قدر دوسرے شخص کو ایسے عمل پر اجرت لینا جائز ہے، جس طرح مفتی کے لئے فتویٰ تحریر میں لانے کی اجرت مثل وصول کرنا جائز ہے، اس لئے کہ مفتی کے ذمے صرف زبان سے جواب دینا واجب ہے، لکھ کر جواب دینا واجب نہیں، لیکن جائز ہونے کے باوجود عوام کے قیل و قال اور اپنے کو حدت اور ذلت سے دور رکھنے کے لئے اجرت نہ لینا ہی افضل ہے۔

علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ اس کی تشریح میں تحریر فرماتے ہیں:

قال في الجامع الفصولين: للقاضي ان ياخذ ما يجوز لغيره، وما قيل في كل الف خمسة دراهم، لا نقول به، ولا يليق ذلك بالفقه، وإي مشقة للكاتب في كثرة الثمن؟ وإنما اجد مثله بقدر مشقته او بقدر عمله في صناعته أيضاً، كحكاك وثقاب يستاجر باجر كثير في مشقة قليلة قال بعض الفضلاء: افهم ذلك جواز اخذ الاجرة الزائدة وان كان العمل مشقته قليلة، ونظرهم لمتفعة المكتوب له۔ اھ قلت: ولا يخرج ذلك عن اجرة مثله، فان من تفرغ لهذا العمل، كثقاب اللاكی مثلاً، لا ياخذ الا اجر على قدر مشقته فانه لا يقوم بمؤونته، ولو الزمناه ذلك لزم ضياع هذه الصناعة فكان ذلك اجر مثله

(رد المحتار: ۵/۹۲، کتاب الاجرة، سائل مفتی)

جامع الفصولین میں ہے کہ قاضی کو (دستاویزات لکھنے اور

اندر اجات کرنے پر) اس قدر اجرت لینا جائز ہے جس قدر کہ دوسرا شخص اتنی مقدار پر لکھنے پر تیار ہو، اور یہ جو کہا گیا ہے کہ ایک ہزار پر پانچ درہم وصول کرے، ہم اس کو جائز نہیں کہتے، اور فقہی اعتبار سے بھی یہ مناسب نہیں ہے، اس لئے کہ بڑی مقدار کی رقم لکھنے میں کاتب کی مشقت میں کونسا اضافہ ہو جاتا ہے؟ اور کسی کام کی اجرت مثل یا تو کام کی مشقت کے اعتبار سے ہوتی ہے یا کام کی نوعیت کے اعتبار سے ہوتی ہے، مثلاً سونے کے کھرے کھولنے کو پر کھنے والے اور (موتیوں میں) سوراخ کرنے والے کو معمولی مشقت پر زیادہ اجرت دی جاتی ہے۔

چنانچہ بعض فقہاء اس سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ اگرچہ کسی عمل میں مشقت کم ہو، تب بھی اس پر (عمل کی نوعیت کی وجہ سے) زیادہ اجرت لینا جائز ہے، (لہذا قاضی اور مفتی کو بھی زیادہ اجرت لینا جائز ہے) اس لئے کہ ان فقہاء کی نظر اس تحریر میں مکتوب لہ کو حاصل ہونے والے نفع کی طرف مبذول ہوئی ہے۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ (سونا پر کھنے والا اور موتیوں میں سوراخ کرنے والا جو اجرت لیتا ہے) وہ اجرت مثل سے خارج نہیں ہے۔ اس لئے جس شخص نے اپنے آپ کو صرف اسی کام کے لئے مثلاً موتیوں میں سوراخ کرنے کے لئے فارغ کر لیا ہے، وہ مشقت کے بقدر اجرت وصول نہیں کرتا ہے، اور اگر ہم اس پر یہ لازم کر دیں کہ وہ صرف مشقت کے بقدر اجرت وصول کیا کرے تو وہ کام چھوڑ بیٹھے گا، اور اس طرح اس صنعت کو بند کرنا لازم آجائے گا پس یہی اس کے لئے اجر مثل ہے

(در مختار ۹۲/۵ کتاب الاجارۃ مسائل مفتی)

اور یہ بات تو مشہور ہے کہ بہت سے فقہاء نے دلال کے کمیشن کو بیع کی قیمت میں فیصد کے تناسب سے مقرر کرنے کو جائز قرار دیا ہے، چنانچہ علامہ بدر الدین عینی رحمۃ اللہ

علیہ بخاری شریف کی شرح میں لکھتے ہیں:

وهذا الباب فيه اختلاف العلماء، فقال مالك: يجوز ان يستاجر على بيع سلعته اذا بين لذلك اجراً قال: وكذلك اذا قال له: بيع هذا الثوب، ولك درهم انه جائز، وان لم يوقت له تمناً، وكذلك ان جعل له في كل مائة دينار شيئاً، وهو جعل، وقال احمد: لا بأس ان يعطيه من الالف شيئاً معلوماً، وذكر ابن المنذر عن حماد والثوري انهما كرها اجره، قال ابو حنيفة: ان دفع له الف درهم يشتري بها بزا باجر عشقود را هم فهو فاسد، وكذلك لو قال: اشتر مائة ثوب فهو فاسد، فان اشترى فله اجر مثله، ولا يجاوز ما سمي من الاجر

(عمدة القاری، کتاب الاجارہ، باب اجر السرّة)

اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ سامان فروخت کرنے کے لئے دلال کو اجرت پر رکھنا جائز ہے، بشرطیکہ اس کی اجرت بیان کر دے، مزید فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دلال سے کہا: یہ کپڑا بیچ دو، تمہیں ایک درہم دیا جائے گا، تو یہ جائز ہے، اگرچہ اس کپڑے کا ثمن متعین نہ کرے، اور دلال کے لئے ہر سو دینار پر بطور کمیشن کے کچھ رقم مقرر کر دینا بھی جائز ہے۔ اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ دلال کے لئے ہر ہزار پر کچھ کمیشن مقرر کرنا جائز ہے، اور علامہ ابن المنذر حمادؒ اور ثوریؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ ان دونوں حضرات کے نزدیک دلال کی اجرت مکروہ ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے دلال کو کپڑا خریدنے کے لئے ایک ہزار روپے دیئے۔ اور دس درہم اجرت مقرر کر دی تو یہ اجارہ فاسد ہے۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے دلال سے کہا کہ میرے لئے سو کپڑے

خرید لو (دس درہم اجرت دیں گے) یہ اجارہ بھی فاسد ہے، اور اس صورت میں اگر دلال نے کپڑے خرید لئے تو اسے اجرت مثل دی جائے گی، بشرطیکہ اجرت مثل اجرت مٹی سے زیادہ نہ ہو۔ علامہ ابن قدامة رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

ويجوز ان يستاجر سمساراً يشتري له ثياباً، ورخص فيه ابن سيرين، وعطاء، والنخعي، وكرهه الثوري، وحماد، ولنا انها منفعة مباحة تجوز النيابة فيها، فجاز الاستئجار عليها، كالبناء، فان عين العمل دون الزمان فجعل له من كل الف درهم شيئاً معلوماً صح ايضاً كپڑے کی خریداری کے لئے دلال کو اجرت پر رکھنا جائز ہے، امام ابن سيرين، امام عطاء، امام نخعي رحمہم اللہ اس کو جائز قرار دیتے ہیں، البتہ امام ثوري امام حماد رحمہما اللہ نے اس کو مکروہ کہا ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ ایک مباح منفعت ہے، جس میں نیابت جائز ہے، لہذا الاستئجار بھی جائز ہے، جیسا کہ تعمیر میں جائز ہے..... اور اگر مستاجر نے دلال کے لئے کام تو معین کر دیا، لیکن وقت معین نہیں کیا اور بطور اجرت کے ہر ہزار درہم پر کوئی متعین کمیشن مقرر کر دیا تب بھی یہ معاملہ درست ہے

(المغنی لابن قدامة، ۵/۴۲۱)

بہر حال: اوپر کی تفصیل سے یہ معلوم ہو گیا کہ امام مالک اور امام احمد رحمہما اللہ کے نزدیک فیصد کے حساب سے دلال کی اجرت مقرر کرنا جائز ہے، اور علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا جو مسلک نقل کیا ہے، متاخرین حنفیہ نے اس کے خلاف فتویٰ دیا ہے، چنانچہ علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں:

”قال في التاترخانية: وفي الدلال والسمسار يجب

اجر المثل، وما تواضعوا عليه ان في كل عشرة دنانير كذا، فذاك حرام عليهم، وفي الحاوي: سئل محمد بن مسلمة عن اجرة

السمسار، فقال: ارجوانه لا باس به، وان كان في الاصل فاسداً، لكثرة التعامل وكثير من هذا غير جائز، فجوزوه لحاجة الناس اليه، كدخول الحمام
 تاخر خاتمه میں ہے کہ دلالی میں اجرت مثل واجب ہوتی ہے اور
 اگر عائدین اس پر اتفاق کریں کہ ہر دس دینار پر اتنا کمیشن ہوگا، تو یہ
 صورت ان کے لئے حرام ہے۔ اور حاوی میں ہے کہ محمد بن
 مسلمہ سے دلالی کے کمیشن کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے
 فرمایا کہ: میرا خیال یہ ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں، اگرچہ اصلایہ
 معاملہ فاسد تھا۔ لیکن کثرت تعامل کی وجہ سے اس میں کوئی حرج
 نہیں، البتہ اس کی بہت سی صورتیں ناجائز بھی ہیں، لیکن فقہاء نے
 ضرورتاً اس کو جائز قرار دیا ہے، جیسے کہ دخول حمام کے مسئلہ میں
 ضرورتاً جائز کہا ہے

(در المختار ۶/۶۳)

چنانچہ بہت سے متاخرین فقہاء حنفیہ نے دلالی کے کمیشن کو فیصد کے لحاظ سے
 متعین کرنے پر جواز کا فتویٰ دیا ہے۔ جیسا کہ برصغیر کے مشہور بزرگ اور حنفی فقیہ
 حضرت مولانا شاہ اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کو جائز قرار دیا ہے جو
 ہندوستان کے فقہاء حنفیہ میں سرفہرست شمار ہوتے ہیں۔

(ملاحظہ ہو: امداد الفتاویٰ ج ۲ ص ۲۱۱ تا ۲۱۲ سوال نمبر ۲۲۲)

اور یہ بالکل ظاہر بات ہے کہ ثمن کی کمی اور زیادتی سے اکثر اوقات دلالی میں
 محنت اور مشقت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، لیکن اس کے باوجود ان فقہاء متاخرین کے نزدیک
 فیصد کے اعتبار سے دلالی کا کمیشن مقرر کرنا جائز ہے۔ لہذا دلالی کے کمیشن پر قیاس
 کرتے ہوئے زیر بحث مسئلے میں قرض کے اجراء پر آنے والے دفتری اخراجات کو قرض کی
 مقدار پر فیصد کے لحاظ سے مقرر کرنے کو جائز قرار دیا جائے گا۔ اس لئے کہ دونوں کے
 درمیان ماہہ الفرق کوئی چیز نہیں ہے۔

البتہ فیصد کے اعتبار سے وصول کئے جانے والے اخراجات کی مقدار بہت معمولی

ہونی چاہئے، تاکہ واقعہ اس کے ”سروس چارج“ ہونے میں کوئی شک و شبہ نہ ہو اور یہ ”سروس چارج“ اجرت مثل سے زیادہ وصول کرنا کسی حل میں جائز نہیں، ورنہ ”کل قرض جر نفعاً“ کے تحت داخل ہو کر یقینی طور پر حرام ہو جائے گی۔

فیصد کے اعتبار سے اتنا ”سروس چارج“ وصول کرنا جائز تو ہے جو اجرت، مثل سے تجاوز نہ کرے، لیکن اجرت مثل سے زیادہ ہونے کا احتمال پھر بھی باقی رہتا ہے۔ اور اس کا بھی احتمال موجود ہے کہ سمجھیں ”سروس چارج“ کو سود وصول کرنے کے لئے ایک آلہ کار نہ بنالیا جائے، اس لئے اسلامی بینک کو چاہئے کہ وہ یہ طریقہ اختیار کریں کہ پہلے ایک سال میں قرضوں کے اجراء پر جتنے دفتری اخراجات آئیں۔ ان کا مجموعہ نکال لیں، اور اس کو ایک سال میں جلدی کئے گئے تمام قرضوں پر تقسیم کر دیں، اس طرح ان قرضوں کے اجراء پر آنے اخراجات کا فیصد کے حساب سے تعین ہو جائے گا، اور پھر وہ اخراجات تمام قرض داروں سے ان کے قرض کی مقدار کے لحاظ سے بطور ”سروس چارج“ کے وصول کر لے۔ یہ طریقہ اختیار کرنے سے ہر قرض پر آنے والے اخراجات کا علیحدہ حساب نہیں کرنا پڑے گا۔

واللہ اعلم

۲۔ بینک کا اپنے گاہک کو اولاً سامان کی خریداری - کا وکیل بنانا، اور پھر اس کے ساتھ کرایہ داری کا معاملہ کرنا، اور پھر اسی گاہک کے ہاتھ وہ چیز فروخت کرنا۔

سوال :

اسلامی ترقیاتی بینک کرایہ پر دینے کا جو معاملہ کرتا ہے، وہ اس طرح کرتا ہے کہ مثلاً ذرائع نقل و حمل جیسے آئل ٹینکر، جہاز وغیرہ کی خریداری اور پھر ان کو آگے کرایہ پر دینے کے لئے سرمایہ کاری کرتا ہے، یا بعض اوقات ممبر ممالک کے لئے ان کے صنعتی منصوبوں کے اسباب اور سامان کی خریداری اور پھر ان کو کرایہ پر دینے کے لئے سرمایہ کرتا ہے۔

چنانچہ اسلامی ترقیاتی بینک مندرجہ ذیل بنیادوں پر کرایہ کا معاملہ کرتا ہے:

(الف) جس پروجیکٹ میں بینک ”کرایہ داری“ کے طریقے پر سرمایہ کاری کرنا چاہتا ہے، جب اس پروجیکٹ میں بینک کو مالی یا فنی فائدے کے حصول کا یقین ہو جاتا ہے، اس وقت وہ بینک اس پروجیکٹ کو چلانے والی کمپنی (مستاجر) کے ساتھ ایک معاہدہ کر لیتا ہے۔ اور بینک اس کمپنی کو اپنے نام پر مطلوبہ سامان خریدنے کی اجازت دے دیتا ہے (جس کی تعیین اور تخمین مصارف کی تحدید ایگریمنٹ میں طے شدہ ہوتی ہے) اور معاہدہ کے مطابق بینک سپلائرز کو سامان کی قیمت ایگریمنٹ میں طے شدہ مدتوں کے مطابق براہ راست ادا کر دیتا ہے۔

(ب) اس کے بعد کمپنی (مستاجر) بینک کی طرف سے نائب بن کر اس سامان پر قبضہ کرتی ہے، اور ایگریمنٹ میں بیان کردہ اوصاف کے مطابق ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں یقین حاصل کر لیتی ہے، اور پھر اگر اس مشینری کو نصب کی ضرورت ہو تو اس کی تنصیب کی نگرانی کرتی ہے، تاکہ ایگریمنٹ کے مطابق پورا کام صحیح طور پر انجام پائے۔

(ج) پروجیکٹ پر کام کرنے والی کمپنی کی معلومات کے مطابق اور کمپنی اور بینک کے فنی ماہرین کے اندازوں کے مطابق سامان کی خریداری اور اس کی تنصیب کی عملی تنفیذ جس کے بعد اس مشینری سے مطلوبہ فائدہ حاصل کیا جاسکے، ان دونوں کاموں کے لئے جتنا وقت درکار ہے اس کی تحدید ”ایگریمنٹ“ کرے گا۔ تاکہ اس کی بنیاد پر جو وقت مقرر کیا گیا ہے۔ اس کے بعد ”کرایہ داری“ کی ابتداء ہو سکے، اور اس کے بعد سامان کرایہ پر دینے کے قابل ہو سکے، اور اس سے مطلوبہ فائدہ حاصل کیا جاسکے۔

(د) مدت کرایہ داری کے دوران کرایہ دار عقد کرایہ داری میں طے شدہ قسطیں ادا کرتا رہے گا، اور اس کے ساتھ ساتھ وہ کمپنی بینک کی مفاد کی خاطر سامان کی حفاظت اور اس کی انشورنس کی ذمہ داری بھی لے گی۔

(ه) ایگریمنٹ کے مطابق بینک اس بات کا پابند ہو گا کہ مدت کرایہ داری پوری ہونے کے بعد بینک اس سامان کو معمولی قیمت پر کرایہ دار کمپنی کو فروخت کر دے گا، اور کرایہ دار طے شدہ تمام قسطیں اور دوسرے تمام التزامات ایگریمنٹ کے مطابق

ادا کرے گا۔

کیا بینک کے لئے مذکورہ بالا تفصیل کے مطابق کرایہ داری کا معاملہ کرنا جائز ہے یا نہیں؟

جواب :

کسی چیز کو کرایہ پر دینے کا معاملہ دو طریقوں سے ممکن ہے۔

۱۔ پہلی صورت یہ ہے کہ بینک اشیاء اور سامان خود خریدے، اور پھر بطور مالک کے اس پر قبضہ بھی کرے، اور پھر بینک وہ چیز مدت معلومہ اور اجرت معلومہ پر اپنے گاہک کو کرایہ پر دے دے۔ اس صورت میں مدت اجارہ کے ختم ہونے کے بعد وہ اشیاء اور سامان دوبارہ بینک کے قبضہ میں آجائے گا۔ اور پھر فریقین کو اختیار ہو گا۔ چاہیں تو دوبارہ جدید عقد اجارہ کر لیں، یا فریقین آپس میں اس وقت کوئی ٹنٹن طے کر کے عقد بیع کر لیں، اور بینک کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ اشیاء اور سامان کو دوسرے گاہک کو کرایہ پر دے دے، اور یا دوسرے گاہک کے ہاتھ فروخت کر دے۔

مذکورہ بالا طریقہ شرعاً بالکل جائز ہے۔ اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں۔
۲۔ دوسری صورت جس کے بارے میں سوال بھی کیا گیا ہے، وہ یہ ہے کہ بینک ایسی اشیاء اور سامان کرایہ پر دے جو عقد اجارہ کے وقت اس کی ملکیت میں نہیں ہے بلکہ عقد اجارہ کرنے کے بعد بینک وہ سامان سپلائر سے اپنے گاہک کے نام ہی پر خریدے، اور پھر بینک اپنے گاہک کو اس سامان پر قبضہ کرنے اور اس کو وصول کر کے اپنے یہاں نصب کرنے کا وکیل بنا دے، اور بینک ایک تاریخ مقرر کر دے گا کہ فلاں تاریخ پر عقد بیع مکمل ہو کر عقدہ اجارہ شروع ہو جائے گا۔ چنانچہ اس مقرر تاریخ کے بعد بینک اس چیز کا کرایہ گاہک سے وصول کرتا رہے گا۔ یہاں تک کہ عقد اجارہ کی مدت معاہدہ کے مطابق پوری ہو جائے اور بینک اپنے تمام واجبات گاہک سے وصول کر لے تو پھر بینک وہ سامان معمولی ٹنٹن پر اسی گاہک کے ہاتھ فروخت کر دے گا۔

اس دوسری صورت میں فقہی اعتبار سے چند امور قابل غور ہیں :

۱۔ جس وقت بینک عقد اجارہ کرتا ہے، وہ اس چیز کا مالک بھی نہیں ہوتا، اس پر قبضہ ہونا تو دور کی بات ہے، اور جس چیز کا انسان مالک نہ ہو، اس کو کرایہ پر دینا بھی باطل ہے۔ اسی

طرح جو چیز انسان کے قبضے میں نہ ہو۔ اس کو کرایہ پر دینا بھی باطل ہے، اس لئے کہ یہ ”ربح مالم یضمن“ کی قبیل سے ہے، جو حدیث کی رو سے منہی عنہ ہے۔ علامہ ابن قدامہؒ کی الشرح الکبیر میں ہے:

و کذلک لا یصح ہبہ ولا رهنه، ولا دفعه اجرة، وما اشبه
ذلک، ولا التصرفات المنعقدة الى القبض، لانه غیر
مقبوض، فلا سبیل الى اقباضه

(الشرح الکبیر لابن قدامہ ۴: ۱۱۹)

اسی طرح ہبہ رہن اور اجارہ اور دوسرے معاملات جو قبضہ کے ساتھ تام ہوتے ہیں، وہ صحیح نہیں ہیں، اس لئے کہ وہ چیز قبضہ میں نہیں ہے لہذا آگے دوسرے کو اس پر قبضہ کرانا بھی ممکن نہیں ہے۔

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

”ومنہا (ای من شرائط صحة الاجارة) ان یکون
مقبوض المؤجر اذا کان منقولا، فان لم یکن فی قبضه فلا تصح
اجارته“

(الفتاویٰ الہندیہ ۳: ۴۱۱)

”اجارہ کے صحیح ہونے کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ اگر وہ چیز منقول ہے تو موجر کے قبضے میں ہو، اگر وہ اس کے قبضے میں نہیں ہے تو پھر عقد اجارہ درست نہیں“

شوافع کا بھی صحیح قول یہی ہے

(دیکھئے: مفتی المحتاج ۲: ۲۸ و ۲۹)

اس مشکل کا حل یہ ہے کہ جس وقت تک اور گاہک کے درمیان معاہدہ ہو۔ اس وقت عقد اجارہ کو منعقد نہ مانا جائے۔ بلکہ اس معاہدہ کو عقد اجارہ کے لئے محض ایک وعدہ تصور کیا جائے، پھر جب گاہک پلاڑ سے سامان وصول کر کے اپنے قبضے میں لے آئے۔ اور اپنے یہاں نصب کرنے کا کام مکمل ہو جائے اس کے بعد تک اپنے گاہک

کے ساتھ اس تاریخ پر بالشانہ یا تحریری مراسلت کے ذریعہ عقد اجارہ کرے، اور عقد اجارہ کی اس تاریخ سے پہلے وہ سالانہ تنگ کی ضمان میں رہے گا۔ لہذا اگر اس دوران وہ سالانہ تباہ ہو جائے تو تنگ کا نقصان ہوگا۔ اور اس تاریخ تک سالانہ پر گاہک کا قبضہ، قبضہ امانت شمار ہوگا، لہذا اگر وہ سالانہ بلاتعدی کے ہلاک اور ضائع ہو جائے تو گاہک ضامن نہیں ہوگا۔

۲۔ اصول یہ ہے کہ اگر کرایہ کی چیز پر آفات سماویہ آجائے تو اس صورت میں مستاجر ضامن نہ ہوگا۔ جب تک مستاجر اس چیز کی حفاظت میں تعدی سے کام نہ لے، اس اصول کے پیش نظر مدۃ اجارہ کے دوران حوادث اور آفات سے حفاظت کے لئے اس سالانہ کا انشورنس کرنا مستاجر کے ذمے واجب نہیں ہے، لہذا مناسب یہ ہے کہ اگر انشورنس کرنا ضروری ہو تو تنگ بحیثیت ملک کے اس کا انشورنس کرائے۔

یہ انشورنس بھی اس وقت جائز ہے جب وہ تعارفی اور جائز انشورنس ہو۔ اگر وہ انشورنس دھوکہ، سود، قلم وغیرہ پر مشتمل ہو تو ایسا انشورنس کرنا شرعاً جائز نہیں۔

۳۔ سوال میں جو عقد اجارہ مذکور ہے، اس میں اس بات کی صراحت ہے کہ مدت اجارہ کے ختم ہونے کے بعد موجد وہ سالانہ معمولی قیمت پر مستاجر کو فروخت کر دے گا۔ فقہی اعتبار سے اس کی دو صورتیں ممکن ہیں۔

۱۔ پہلی صورت یہ ہے کہ اس سالانہ کی بیع اجارہ کے ختم کے ساتھ معلق کر دی جائے، اس صورت میں بیع دو چیزوں کے ساتھ مشروع ہوگی ایک یہ کہ مدت اجارہ پوری ہو جائے اور دوسرے یہ کہ مستاجر کا ذمہ تمام واجبات سے فارغ ہو جائے یہ صورت شرعاً جائز نہیں۔ اس لئے کہ بیع ان عقود میں سے ہے جو تعلیق کو قبول نہیں کرتے، اور مستقبل کے کسی زمانے کی طرف عقد بیع کی اضافت کرنا بھی درست نہیں ہے۔

علامہ خلد الامامی شرح المجملہ میں فرماتے ہیں:-

”واما الذی لا یصح تعلیقہ بالشرط شرعاً فضا بطہ کل ما کان

من التملیکات..... کالبیع والا جارة“

(شرح المجملہ العدلیۃ: ۱: ۲۳۴)

شرعاً جن عقود کو کسی شرط کے ساتھ معلق کرنا درست نہیں

ہے۔ اس کا اصول یہ ہے کہ ہر وہ عقد جن کا تعلق تملیکات سے ہو..... مثلاً عقد بیع اور عقد اجارہ

۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اس وقت بیع نہ کی جائے، بلکہ وعدہ بیع کر لیا جائے جو عقد اجارہ کے اندر مشروط ہو۔

اس صورت میں یہ ایسی شرط ہوگی جو مقتضاء عقد کے خلاف ہے، اور اس جیسی شرط حنفیہ اور شوافع کے نزدیک عقد اجارہ کو فاسد کر دیتی ہے، جہاں تک مالکیت اور حنابلہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک بہت سی شرطیں جو اگرچہ مقتضاء عقد کے تو خلاف ہوں۔ لیکن وہ شرطیں عقد کو فاسد نہیں کرتیں۔ اس سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ایک ہی صنفہ میں اجارہ کے اندر بیع کی شرط لگانا جائز ہوگا۔ چنانچہ شرح الحرشی علی مختصر الخلیل میں ہے:-

”ان الاجارة اذا وقعت مع الجعل في صفقة واحدة فانها تكون فاسدة لتنافر الاحكام بينهما، لان الاجارة لا يجوز فيها الغرر، وتلزم بالعقد، ويجوز فيها الاجل، ولا يجوز شئ من ذلك في الجعل۔ بخلاف اجتماع الاجارة مع البيع في صفقة واحدة، فيجوز سواء كانت الاجارة في نفس المبيع، كما لو باع له جلوداً على ان يخرزها البائع للمشتري نعالاً، او كانت الاجارة في غير البيع، كما لو باع له ثوباً بذرارهم معلومة على ان ينسج له ثوباً آخر“

(الحرشی علی مختصر ظیل ۷: ۴)

”اگر عقد اجارہ اور عقد جعل ایک ہی صنفہ میں کیا جائے تو یہ صورت فاسد ہے اس لئے کہ ”اجارہ“ اور ”جعل“ کے درمیان تنافر ہے۔ اس لئے کہ عقد اجارہ کے اندر ”غرر“ جائز نہیں، معاملہ کرنے سے اجارہ لازم ہو جاتا ہے۔ اور اجارہ کے اندر مدت کی تعیین جائز ہے۔ جبکہ ”جعل“ میں ان میں سے کوئی بھی چیز جائز نہیں بخلاف اس کے کہ اجارہ کو بیع کے ساتھ ایک صنفہ

میں جمع کر دیا جائے۔ یہ صورت جائز ہے۔ چاہے وہ اجارہ اسی بیع میں ہو۔ جس کی بیع ہوئی ہے، مثلاً کوئی شخص کھال اس شرط پر فروخت کرے کہ بائع مشتری کے لئے اس کھال کے جوتے کاٹ بنا کر دے گا۔ یا یہ صورت ہو کہ عقد اجارۃ بیع کے علاوہ کسی دوسری چیز میں ہو۔ مثلاً کوئی شخص معین دراہم میں اس شرط پر کپڑا فروخت کرے کہ وہ اس کے لئے دوسرا کپڑا بن کر دے گا (تویہ صورت شرعاً جائز ہیں)

مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ جواز اس وقت ہے جب بیع بھی حلال ہو۔ موجد نہ ہو، اور اس بیع کے اندر جو اجارہ مشروط ہو وہ بھی حلال ہو، لیکن زیر بحث مسئلہ اس کے بالکل برعکس ہے۔ یعنی اس میں اجارہ تو حلال ہے، لیکن اسی اجارہ کے اندر جو بیع مشروط ہے۔ وہ مدت اجارہ کے ختم ہونے کے بعد منعقد ہوگی، اس مسئلہ کا صریح حکم اگرچہ مالکیہ کی کتابوں میں تو مجھے نہیں ملا، لیکن ان کتابوں کی عبارات سے یہ مفہوم ہو رہا ہے کہ ان کے نزدیک عقد کے اندر شرط لگانا بنیادی طور پر جائز ہے، اور صرف دو صورتوں کے علاوہ کوئی شرط بھی عقد کو فاسد نہیں کرتی۔ ایک یہ کہ وہ شرط اس عقد کے منافی ہو، مثلاً بائع اپنی چیز فروخت کرتے وقت یہ شرط لگا دے کہ مشتری اس چیز میں کوئی تصرف نہیں کرے گا۔ یا موجد اس شرط پر ایک چیز کرایہ پر دے کہ مستاجر اس سے نفع نہیں اٹھائے گا۔ چونکہ یہ دونوں شرطیں مقتضاء عقد کے خلاف ہیں۔ اس لئے یہ عقد فاسد ہو جائے گا۔ دوسرے یہ کہ وہ شرط ایسی ہو جس کی وجہ سے ثمن مجہول ہو جائے۔ یا تو ثمن میں زیادتی ہو جائے یا کمی ہو جائے، اس قسم کی شرط سے عقد فاسد ہو جائے گا۔

(دیکھئے: مواہب الجلیل للعطاب جلد ۴ ص ۴۳ و ۴۴ و ۴۵ و ۴۶ الخرشنی ج ۵ ص ۸۰ و ۸۱ و ۸۲ و ۸۳ و ۸۴)

(۱۳۴)

ظاہر یہ ہے کہ موجد کا مدت اجارہ کے ختم کے ساتھ بیع کی شرط لگانا مندرجہ بالا دو صورتوں میں داخل نہیں ہے، اس لئے یہ صورت مالکیہ کے نزدیک جائز معلوم ہوتی ہے، واللہ سبحانہ اعلم

بہر حال! مندرجہ بالا تفصیل کے بعد مالکیہ کے قول کو اختیار کرتے ہوئے اس

مسئلے میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایک وعدہ بیع ہے جو اجارہ کے ساتھ مشروط ہے، لیکن اس صورت میں مدت اجارہ ختم ہونے کے بعد بیع منعقد ہوگی، لہذا جب مدت اجارہ ختم ہو جائے اس وقت فریقین مستقل ایجاب و قبول کے ذریعہ بیع کا معاملہ کریں، اب چاہے وہ ایجاب و قبول بالشافہ ہو۔ یا خط و کتابت کے ذریعہ ہو۔

زیر بحث مسئلہ کے جواز کی ایک تیسری شکل اور بھی ہو سکتی ہے۔ جو میرے خیال میں چاروں ائمہ کے مسلک کے مطابق درست ہوگی، وہ یہ کہ وعدہ بیع کو اجارہ کے ساتھ مشروط نہ کیا جائے، بلکہ وہ وعدہ مستقل علیحدہ کیا جائے۔ اس کی صورت یہ ہوگی کہ فریقین کے درمیان ایک وعدہ ایگریمنٹ میں ہو جائے، جس میں اسی بات کا وعدہ ہو کہ فریقین پہلے عقد اجارہ کریں گے، اور پھر بیع کریں گے، پھر وعدہ کے مطابق وقت مقرر پر فریقین کے درمیان اجارہ ہو جائے، جس میں بیع کا کوئی ذکر نہ ہو، اس کے بعد جب اجارہ کی مدت ختم ہو جائے تو مستقل بیع کر لی جائے، جس میں کوئی شرط وغیرہ نہ ہو، اس طرح دونوں عقد مستقل اور غیر مشروط ہو جائیں گے، اور اس طرح فریقین کے درمیان جو معاہدہ ہو گا۔ وہ تین باتوں پر مشتمل ہو گا۔

۱۔ بنک گاہک کو سامان خریدنے کا وکیل بنائے گا

۲۔ گاہک یہ وعدہ کرے گا کہ وہ سامان وصول کرنے اور اس کو اپنے قبضے میں لانے اور نصب کرنے کے بعد اس کو کرایہ پر لے لے گا۔

۳۔ بنک یہ وعدہ کرے گا کہ اجارہ کی مدت ختم ہونے کے بعد وہ سامان اس گاہک کو فروخت کر دے گا۔ اس معاہدہ کے مکمل ہو جانے کے بعد گاہک صرف سامان خریدنے کے سلسلے میں بنک کا وکیل ہو جائے گا۔ پھر وکالت کا عمل مکمل ہو جانے کے بعد وعدہ کے مطابق عقد اجارہ مستقل طور پر اپنے وقت پر منعقد ہو گا، اور پھر وعدہ کے مطابق اجارہ کی مدت ختم ہو جانے کے بعد فریقین کے درمیان مستقل طور پر بیع منعقد ہو جائے گی۔

اور گاہک کی طرف سے اجارہ پر لینے کا وعدہ اور بنک کی طرف سے فروخت کرنے کا وعدہ کو دیا نہ تو پورا کرنا فریقین کے ذمے بالا جماع واجب ہے، جہاں تک قضاء اس وعدہ کے ایفاء کا تعلق ہے۔ تو مالکیہ کے مذہب کے مطابق اگر وعدہ کرنے والے

نے وعدہ کر کے موعودہ کو کسی ایسے معاملے میں داخل کر دیا ہے جو اس وعدہ کی وجہ سے اس پر لازم ہوا ہے تو اس صورت میں قضاء اس وعدہ کو پورا کرنا واجب ہے، اور اگر وعدہ کرنے والا وعدہ خلافی کرے، اور اس وعدہ خلافی کی وجہ سے موعود کو کوئی مالی نقصان ہو جائے تو وعدہ کرنے والا اس مالی نقصان کا ضامن ہوگا۔

چنانچہ علاقہ قربانی مالکی رحمۃ اللہ علیہ اپنی کتاب ”الفروق“ میں فرماتے ہیں:

قال سحنون: الذی یلزم من الوعد بقوله: اهدم دارک، وانا اسلفک ماتبنی به واخرج الی الحج وانا اسلفک او اشتتر سلعة او تزوج امرأة، وانا اسلفک، لانک ادخلته بوعدک فی ذلک اما یجد الوعد فلا یلزم الوفاء به، بل الوفاء به من مکارم الاخلاق“

(کتاب الفرق للقزالی، ج ۴ ص ۲۴ و ۲۵)

امام سحنون فرماتے ہیں کہ وہ وعدہ جو لازم ہو جاتا ہے، وہ یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص دوسرے سے یہ وعدہ کرے کہ تم اپنے گھر کو منہدم کر دو، میں اس کو دوبارہ بنانے کے لئے قرض فراہم کروں گا۔ یا یہ کہے کہ تم حج کے لئے چلو، میں تمہیں خرچ کے لئے قرضہ دوں گا، یا یہ کہے کہ تم یہ سامان خرید لو، یا فلاں عورت سے شادی کر لو، میں خرچ کے لئے قرضہ دوں گا (اس قسم کے وعدہ کو پورا کرنا قضاء لازم ہے) اس لئے کہ اس وعدہ کے ذریعہ تم نے اس کو اس معاملے میں داخل کیا ہے، البتہ اگر محض وعدہ ہو، جس کے ذریعہ موعودہ کو کسی معاملے کے اندر داخل نہ کرے تو اس وعدہ کو پورا کرنا قضاء تو لازم نہیں۔ البتہ اس وعدہ کو پورا کرنا مکرم اخلاق سے ہے۔“

شیخ علیش مالکی رحمۃ اللہ علیہ اپنے فتاویٰ میں وعدہ کے لازم ہونے کے بارے میں تین اقوال ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:-

”والرابع: يقضي بها ان كانت على سبب، ودخل الموعود بسبب العدة في شئ، وهذا هو المشهور من الاقوال قال اسبغ سمعت اشهب سنبل عن رجل اشترى من رجل كرما، فخاف الوضيعة فاتي ليستوضعه فقال له: بع وانا ارضيك قال: ان باع براس ماله او يربح فلا شئ عليه وان باع بالوضيعة كان عليه ان يرضيه وهذا القول الذي شهره ابن رشد في القضاء بالعدة اذا دخل بسببها في شئ قال الشيخ ابوالحسن في اول كتاب الاول انه مذهب المدونة، لقولها في آخر كتاب الغرر، وان قال: اشترى عبد فلان وانا اعينك بالف درهم فاشتره لزمه ذلك الوعد اه وهو قول ابن القاسم في سماعه من كتاب العارية وقول سنحون في كتاب العدة“

(فتح اعلیٰ الملک ج ۱ ص ۲۵۵)

”چوتھے یہ کہ اس وعدہ کو قضاء لازم ہونے کا حکم دیا جائے گا۔ اگر یہ وعدہ کسی معاملے پر مبنی ہو، اور اس وعدہ کی وجہ سے موعود لہ اس معاملے کو اختیار کر لے یہی قول زیادہ مشہور ہے اسبغ فرماتے ہیں کہ میں نے اشہب سے یہ مسئلہ سنا کہ ایک شخص نے دوسرے شخص سے انگور خریدے، لیکن خریدنے کے بعد مشتری کو نقصان کا اندیشہ ہوا۔ چنانچہ وہ اس کی قیمت کم کرانے کے لئے بائع کے پاس آیا، تو بائع نے اس سے کہا کہ تم یہ انگور آگے فروخت کر دو، اگر تمہارا نقصان ہوا تو میں اس کی تلافی کر کے تمہیں راضی کر دوں گا۔ اس صورت میں اگر وہ مشتری وہ انگور اسی قیمت پر آگے فروخت کر دے جس قیمت پر اس نے خریدے تھے، یا منافع پر فروخت کر دے تو اس صورت میں بائع کے ذمے کوئی چیز لازم نہیں ہوگی۔ لیکن اگر مشتری نقصان کے ساتھ فروخت کرے

تو اس صورت میں بائع کے ذمے لازم ہے کہ وہ نقصان کی تلافی کر کے مشتری کو راضی کرے..... علامہ ابن رشد رحمۃ اللہ علیہ نے اسی قول کو لیا ہے کہ قضاء ایسا وعدہ پورا کرنا لازم ہے جس وعدہ کے ذریعہ موعودہ کسی معاملے میں مبتلا ہو جائے، شیخ ابوالحسن رحمۃ اللہ علیہ کتاب اول کے ابتداء میں فرماتے ہیں کہ ”مدونہ“ کا بھی یہی مسلک ہے اس لئے کہ کتاب الغرر کے آخر میں ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ تم فلاں شخص کا غلام خرید لو، میں ایک ہزار درہم کے ذریعہ تمہارے ساتھ (شمن کی ادائیگی میں) تعاون کروں گا، اگر اس نے وہ غلام خرید لیا تو اس صورت میں اس وعدہ کرنے والے کے ذمے ایک ہزار درہم لازم ہو جائیں گے۔ کتاب العاریۃ میں ابن القاسم کا یہی قول مذکور ہے، امام سحنون کا بھی کتاب العدة میں یہی قول مذکور ہے

حنفیہ کے اصل مسلک میں وعدہ اگرچہ قضاء لازم نہیں ہوتا۔ لیکن متاخرین فقہاء حنفیہ نے کئی مقامات پر وعدہ کو لازم قرار دیا ہے۔

چنانچہ ردالمحتار میں ”شرط فاسد“ کے بیان میں ہے کہ :-

”وفی جامع المفصولین ایضاً: لو ذکر البیع بلا شرط ثم ذکر الشرط علی وجه العدة جاز البیع ولزم الوفاء بالوعد، اذا المواعید قد تكون لازمة فیجعل لازماً لحاجة الناس“

جامع الفصولین میں بھی ہے کہ اگر بیع بلا شرط کی جائے۔ اور پھر شرط کا ذکر بطور وعدہ کے کیا جائے۔ تو اس صورت میں وہ بیع جائز ہو جائے گی۔ اور اس وعدہ کو پورا کرنا ضروری ہو گا، اس لئے کہ وعدے کبھی لازم بھی ہوتے ہیں۔ لہذا لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے اس وعدہ کو بھی لازم کیا جائے گا۔

اس کے بعد علامہ ربلیؒ کے فتاویٰ خیریہ سے نقل کیا ہے کہ :-

”قد صرح علماءنا بانہما لو ذکر البیع بلا شرط ثم ذکر الشرط

علی وجہ العدة جاز البیع و لزم الوفاء بالوعدہ
 ہمارے علماء نے اس بات کو صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے کہ
 اگر عقدین بلا شرط کے بیع کر لیں۔ اور پھر بطور وعدہ کے کوئی شرط
 لگالیں تو اس صورت میں بیع درست ہو جائیگی۔ اور اس وعدہ کو پورا
 کرنا لازم ہوگا۔

پھر اس بحث کے آخر میں لکھتے ہیں :-

”وقد سئل الخیر الرملى عن رجلین تواضعا علی بیع الوفاء قبل
 عقده وعقد البیع خالیاً عن الشرط فاجاب بانہ صرح فی
 الخلاصة والفیض والتارخانیة وغیرہا بانہ یکون علی
 ما تواضعا“

علامہ خیر الدین رملی رحمۃ اللہ علیہ سے کسی نے یہ مسئلہ پوچھا
 کہ اگر دو آدمی عقد سے پہلے بیع الوفاء کے انعقاد پر معاہدہ کر لیں۔
 اور پھر عقد بیع غیر مشروط طور پر کر لیں (تو یہ جائز ہے یا نہیں؟)
 علامہ رملی رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا کہ خلاصہ فیض اور تارخانیہ
 وغیرہ میں صراحت کے ساتھ یہ موجود ہے کہ اگر عقدین اس طرح
 عقد کر لیں تو یہ عقد اسی طرح منعقد ہو جائے گا جس طرح عقدین
 نے معاہدہ کیا تھا۔

(رد المحتار ج ۴ ص ۱۳۵، باب البیع الفاسد مطلب فی الشرط الفاسد لئلا ذکر بعد العقد لوقبلہ)

چنانچہ علماء حنفیہ نے ان عبارات فقہیہ میں اسی بات کی تصریح کی ہے کہ ”وعدہ“
 بعض اوقات لوگوں کی ضرورت کی وجہ سے لازم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح علامہ خالد الاماسی
 نے ”بیع الوفاء“ کی بحث میں فتاویٰ حامیہ سے نقل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے کہ ۔

”وان ذکر البیع من غیر شرط ثم ذکر الشرط علی وجہ
 المواعدة فالبیع جائز، ویلزم الوفاء بالوعد لان المواعید قد تكون
 لازمة فتجعل لازمة لحاجة الناس“

(شرح المجلة فلد الاماسی ج ۲ ص ۴۱۵)

اگر بیع غیر مشروط طور پر کی جائے، اور پھر بطور وعدہ کے شرط کا ذکر کیا جائے تو اس صورت میں بیع جائز ہوگی، اور اس وعدہ کا ایفاء لازم ہوگا۔ اس لئے کہ وعدے کبھی لازم ہوتے ہیں۔ لہذا لوگوں کی ضرورت کے لئے اس وعدہ کو لازم کیا جائے گا۔“

لہذا فقہاء کے مندرجہ بالا اقوال کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ کہنا درست ہوگا کہ مستقبل میں ہونے والے اجارہ اور بیع کے ایگریمنٹ میں فریقین آپس میں جو وعدہ فی الحال کر لیں تو وہ وعدہ قضاء تبھی لازم ہوگا۔

جواب کا خلاصہ

اوپر ہم نے جو تفصیلی جواب دیا، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ بینک کے لئے مناسب یہ ہے کہ اس تفصیلی جواب کے بالکل ابتداء میں ہم نے جو پہلا طریقہ بیان کیا تھا۔ اس کے مطابق بینک گاہک کے ساتھ اجارہ کا معاملہ کرے، اس لئے کہ اس طریقے کے جواز میں کوئی شبہ نہیں ہے، اور نہ ہی اس میں کسی کا اختلاف ہے۔ اور اختلاف اور شبہات سے دور رہنا زیادہ بہتر ہے۔

البتہ اگر کسی وجہ سے اس طریقہ پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو پھر بینک نے جو صورت پیش کی ہے۔ اس کو شرعی طور پر جائز کرنے کے لئے اس میں مندرجہ ذیل شرائط کا لحاظ ضروری ہے :-

(۱) بینک اور گاہک کے درمیان جو ایگریمنٹ لکھا جائے۔ اس میں گاہک کو سامان خریدنے کے لئے وکیل بنانے کا معاملہ تو قطعی اور یقینی ہو، لیکن اس ایگریمنٹ میں اجارہ اور بیع کا تذکرہ صرف بطور وعدہ کے ہو، قطعی اور فیصلہ کن طریقہ پر ان کا عقد نہ کیا جائے۔

۲۔ جب گاہک سامان خرید کر اس پر قبضہ کر لے، اور اس کو اپنے یہاں نصب کر لے۔ اس کے بعد عقد اجارہ بالمشافہہ یا مراسلت کے ذریعہ کیا جائے۔ اور اس عقد اجارہ کے وقت بیع کا تذکرہ نہ کیا جائے۔

۳۔ سالن کی خریداری کے بعد اور عقد اجارہ ہونے سے پہلے وہ سالن بینک کی ضمانت میں رہے گا۔

۴۔ مدت اجارہ ختم ہونے کے بعد پھر بیع قطعی طور پر کی جائے۔

۵۔ ایگریمنٹ میں فریقین کی طرف سے اجارہ اور بیع کا جو وعدہ ہوگا، قضاء اور دیانۃً اس وعدہ کو پورا کرنا فریقین پر لازم ہوگا۔

۶۔ اگر فریقین میں کوئی ایک وعدہ اجارہ یا وعدہ بیع کی خلاف ورزی کرے گا تو اس وعدہ خلافی کے نتیجے میں فریق ثانی کو جو مالی نقصان ہو گا فریق اول اس نقصان کی تلافی کرے گا۔
واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

اسلامی ترقیاتی بینک کا ممبر مملک کے ساتھ ادھار بیع کا معاملہ کرنا

سوال:

اسلامی ترقیاتی بینک اپنے ممبر مملک کی ترقی اور مصلحت کی خاطر صنعتی پروجیکشنس اور دوسرے سالن کی خرید و فروخت کے لئے کرایہ داری کے معاملات کے علاوہ ”ادھار بیع“ کا معاملہ بھی کرتا ہے، اور ممبر مملک کو پروجیکشنس میں جس سالن کی ضرورت ہوتی ہے، ان کو بازار سے خرید کر پھر ممبر مملک کو فروخت کرنے کے لئے بینک ”ادھار بیع“ کے معاملے کو اضافی دیلے کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ اس کا طریق کار یہ ہے کہ بینک اس ممبر مملک کو اپنی طرف سے اس سالن کی خریداری کا وکیل بنا دیتا ہے، اور بینک خریدے ہوئے سالن کی قیمت براہ راست سپلائر کو ادا کر دیتا ہے، اور اس سپلائر کے ساتھ بینک یہ معاہدہ کرتا ہے کہ وہ براہ راست وہ سالن اس ممبر مملک کو بھیج دے، پھر جب وہ ممبر مملک بینک کی طرف سے وکیل بن کر اس سالن پر اس کے تمام اوصاف کے مطابق قبضہ کر لیتا ہے، تو اس کے بعد بینک وہ سالن ممبر مملک کو خریداری کی قیمت سے کچھ زائد قیمت پر اس شرط پر فروخت کر دیتا ہے کہ وہ ممبر مملک اس سالن کی قیمت طے شدہ قسطوں کے مطابق ادا کر دے گا۔ جو قسطیں تین سال سے دس سال کے درمیان ہونگی۔

کیا اس طریقے پر ادھار معاملہ کر کے قسطوں پر قیمت وصول کرنا بینک کے لئے جائز ہے یا نہیں؟
جواب:

اس معاملے میں فقہی اعتبار سے صرف ایک بات قابل غور ہے، وہ یہ کہ بیع کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ بیع بائع یا اس کے وکیل کے قبضے میں ہو۔ پھر حنابلہ نے اس شرط کو طعام کی بیع کے ساتھ مخصوص کر دیا ہے۔ لہذا ان کے نزدیک طعام کے علاوہ دوسری اشیاء کی بیع قبل القبض جائز ہے۔ اور مالکیہ نے قبضہ میں ہونے کی شرط کو کیلی اور وزنی چیزوں کے ساتھ مخصوص کر دیا ہے۔ لہذا ان کے نزدیک کیلی اور وزنی چیزوں کے علاوہ دوسری چیزوں کی بیع میں قبضہ شرط نہیں ہے۔ امام شافعی اور امام محمد بن حسن رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک بیع کا بائع کے قبضہ میں ہونا تمام مبیعات میں ضروری ہے۔ چاہے وہ طعام ہو۔ یا کیلی وزنی چیز ہو۔ یا زمین ہو، امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما کے نزدیک زمین کے علاوہ باقی اشیاء میں آگے فروخت کرنے کے لئے بائع کا قبضہ ضروری ہے۔

(فتح القدیر لابن الہمام ج ۵ ص ۲۶۶ - المغنی لابن قدامة ج ۳ ص ۱۱۳)

قبضہ سے پہلے بیع کو آگے بیچنے کی ممانعت میں بہت سی احادیث مروی ہیں، صحیحین میں حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ:

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: من ابتاع طعاماً فلا

بیعہ حتی یتستوفیہ“ قال ابن عباس: واحسب کل شئی مثله“

حضور اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے فرمایا کہ جو شخص

غلہ بیچنے کا ارادہ کرے اسے چاہئے کہ قبضہ میں لانے سے پہلے

فروخت نہ کرے“ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ

میرا خیال ہے کہ یہ حکم غلہ کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ تمام

چیزوں میں عام ہے“

ابو داؤد میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کے قصے میں حضرت زید بن ثابت سے

مروی ہے:

”فان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى ان تباع السلع
حيث تباع حتى يحوز التجار الى رجالهم“
یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اس بات سے منع فرمایا
کہ جو چیز جہاں خریدی ہے، وہیں فروخت کر دی جائے، جب تک
کہ اس چیز کو تجل اپنے کجاؤں میں نہ لے آئیں“

(ابو داؤد، حدیث نمبر ۳۳۵۶، المستدرک للحاکم ج ۲ ص ۴۰)

امام بیہقیؒ نے حکیم بن حزام سے یہ روایت نقل کی ہے کہ:

”قلت يا رسول الله! انى ابتاع هذه البئوع فما يحل لى
منها؟ وما يحرم على؟ قال: يا ابن اخى لا تبعن شيئاً
حتى تقبضه“

فرماتے ہیں کہ میں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے
سوال کیا کہ یا رسول اللہ، میں خرید و فروخت کرتا رہتا ہوں، میرے
لئے کیا حلال ہے اور کیا حرام ہے؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم
نے جواب میں ارشاد فرمایا: اے بھتیجے قبضہ کرنے سے پہلے کسی چیز کو
آگے فروخت مت کرنا“

(سنن بیہقی ج ۵ ص ۲۱۳)

امام بیہقیؒ فرماتے ہیں کہ اس روایت کی سند حسن اور متصل ہے، اور ابن القیم
تہذیب السنن میں فرماتے ہیں کہ اس روایت کی سند شیخین کی شرائط پر ہے، سوائے ایک
راوی عبد اللہ بن عصمہ کے، مگر ان کو ابن حبان نے ثقہ قرار دیا ہے۔ اور امام نسائی نے
ان کو قابل استدلال سمجھا ہے

(تہذیب السنن، ج ۵ ص ۱۳۱)

سنن ترمذی میں ہے کہ:

عن عبد الله بن عمرو ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال!
”لا يحل سلف و بيع ولا شرطان في بيع، ولا ربح
مالم يضمن“

حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ حضور

اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قرضہ اور بیع (کو جمع کرنا) حلال نہیں۔ اور نہ بیع میں دو شرطیں لگانا، اور نہ ایسی چیز کا نفع حاصل کرنا حلال ہے جو ابھی ضمان میں نہیں آئی۔

امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ اس حدیث میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ”ربح مالم یضمن“ یعنی ایسی چیز کا نفع لینے سے منع فرمایا جو چیز نفع لینے والے کے ضمان میں نہیں آئی اور قبضہ سے پہلے آگے فروخت کرنا اس میں داخل ہے، اس لئے کہ جب تک مشتری بیع پر قبضہ نہ کر لے، اس وقت تک وہ بیع اس کے ضمان میں نہیں آئی، لہذا اگر مشتری بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے آگے نفع پر فروخت کر دے تو یہ ”ربح مالم یضمن“ ہو جائے گا۔ جو جائز نہیں۔

لہذا اگر وہ سامان کیلی اور وزنی نہ ہو تو اس صورت میں حنابلہ اور شوافع کے نزدیک اگرچہ بیع جائز ہے، مگر مندرجہ بالا احادیث عام ہیں اور ہر قسم کی بیع کو شامل ہیں۔ لہذا ان احادیث کے عموم کی طرف نظر کرتے ہوئے، اور اختلاف سے بچتے ہوئے مناسب یہ ہے کہ بنک اس سامان کو گاہک کے ہاتھ فروخت کرنے سے پہلے یا تو بذات خود اس پر قبضہ کر لے، یا اپنے وکیل کے ذریعے اس پر قبضہ کرائے، اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بنک اس گاہک کے شہر ہی میں اپنا کوئی نمائندہ یا ایجنٹ مقرر کر دے۔ جو بنک کی طرف سے وکیل بن کر اس سامان پر قبضہ کرے، اور پھر مشتری کو فروخت کر دے۔ اور یہ صورت بھی ممکن ہے کہ بنک جہاز راں کمپنی کو اس سامان پر قبضہ کرنے کا وکیل بنادے، اس صورت میں اس سامان کو جہاز پر سوار کرنے کے بعد مشتری کی بندر گاہ تک پہنچنے سے پہلے بھی بنک عقد بیع کر سکتا ہے۔

اور اگر بنک اسی گاہک کو جو اس سامان کو خریدنا چاہتا ہے، اس بات کا وکیل بنا دے کہ وہ اپنے شہر کی بندر گاہ پر بنک کے وکیل کے طور پر اس سامان پر قبضہ کر لے، تو اس صورت میں بنک کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے گاہک سے بیع کا معاملہ فون پر یا خط و کتابت کے ذریعہ اس وقت کرے جب وہ اس سامان پر قبضہ کر لے، اور اس عقد بیع سے پہلے صرف وعدہ بیع کا معاملہ ہوگا۔ البتہ اس وعدہ کو پورا کرنا گاہک کے ذمے قضاء للذم ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے پچھلے مسئلے میں تفصیل سے بیان کیا۔ اور بیع کے انعقاد سے پہلے

اور وکیل کے قبضے کے بعد وہ سامان بینک ہی کے ضمان میں رہے گا، چاہے اس سامان پر بحیثیت وکیل کے قبضہ کرنے والا وہی گاہک ہو۔ جو اسی مال کو خریدنے والا ہے، یا کوئی اور ہو۔ لہذا اگر اس دوران وہ سامان تباہ ہو گیا تو وہ بینک کا نقصان ہوگا، بشرطیکہ اس وکیل نے (جو بعد میں وہ سامان خریدنے والا ہے) اس کی حفاظت میں اپنی طرف سے کوتاہی نہ کی ہو۔

بینک کا اپنے ممبر ممالک کے ساتھ ادھار اور قسطوں پر بیع مراجمہ کا معاملہ کرنا

سوال :

اسلامی ترقیاتی بینک خدجی تجارت میں سرمایہ کاری کے لئے ممبر ممالک کے ساتھ ادھار اور قسطوں پر بیع مراجمہ کا معاملہ کرتا ہے، اور یہ معاملہ ممبر ممالک کی ضروریات پوری کرنے کے لئے انجام دیتا ہے۔

خدجی تجارت کے معاملات میں اصل یہ ہے کہ بینک کا کوئی ممبر ملک جب ترقیاتی نوعیت کا کوئی سامان خریدنا چاہتا ہے تو اسلامی ترقیاتی بینک اس ملک کی طلب دیکھنے اور اس سے آرڈر حاصل کرنے کے بعد وہ سامان بازار سے خریدتا ہے، اور پھر اس ممبر ملک کو فروخت کر دیتا ہے۔ اس کا طریق کار یہ ہوتا ہے کہ بینک اس مقصد کے لئے ایک معاملہ کرتا ہے، اس معاملے کے فریق بینک کے علاوہ ممبر ملک (خریدار پارٹی) اور اسی ممبر ملک میں بینک کی طرف سے مقرر کردہ ایک وکیل بھی ہوتا ہے، جس کو بینک مطلوبہ سامان خریدنے اور پھر بینک کی طرف سے وکیل بن کر اس پر قبضہ کرنے اور ممبر ملک کو فروخت کرنے کے لئے متعین کرتا ہے۔ چنانچہ وہ وکیل اس ممبر ملک کو سامان اس قیمت پر بینک کی طرف سے فروخت کر دیتا ہے جو قیمت بینک مقرر کرتا ہے۔ اور عام طور پر یہ اس قیمت خرید میں بینک اپنا متعین نفع بھی شامل کر لیتا ہے، جو قیمت اس نے اپنے وکیل کے ذریعے معاملہ کے مطابق سپلائر کو ادا کی ہے۔ اور عام طور پر خدجی تجارت کے معاملوں میں بینک کی طرف سے معین کردہ وکیل ہی ٹرین کی ادائیگی کا ضامن ہوتا ہے۔

کیا بینک کے لئے اس طریقے سے بیع مراہجہ کا معاملہ کرنا جائز ہے؟

جواب :

بیع مراہجہ کا جو طریقہ سوال میں مذکور ہے۔ یہ طریقہ شرعاً جائز ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں بیع بعد القبض ہوگی، اور بیع پر قبضہ بینک کا وکیل کرے گا۔ جس کو بینک نے مشتری کے شہر ہی میں اپنا وکیل مقرر کیا ہے۔ اور اس میں بھی شرعاً کوئی حرج نہیں ہے کہ بینک کا وکیل مشتری کی طرف سے بھی اداء ثمن کا کفیل بن جائے۔ اور ایگرمنٹ میں یہ بات طے شدہ ہوگی کہ عقد بیع کے انعقاد سے پہلے وہ بیع نہیں ہوگی، بلکہ وعدہ بیع ہوگی، اور فریقین کے لئے اس وعدہ کو قضاء پورا کرنا لازم ہوگا، جیسا کہ دوسرے سوال کے جواب میں ہم نے تفصیل سے ذکر کیا۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ بینک نے جس ریٹ پر اس سامان کو خریدا ہے، اس پر معین نفع کی زیادتی کے ساتھ مشتری کو فروخت کرے گا، اور ثمن ایک معین مدت کے بعد وصول کرے گا۔ تو شرعاً اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، اکثر فقہاء کے نزدیک اس قسم کا عقد جائز ہے، امام ترمذی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :-

وقد فسر بعض اهل العلم - قالوا! بیعتین فی بیعة ان يقول!

ایبک هذا الثوب بنقد بعشرة، و بنسیة بعشرين، ولا يفارقه احد البيعين فاذا فارقه على احدهما فلا باس اذا كانت

العقدة على احد منهما

بعض فقہاء ”بیعتین فی بیعة“ کی تفسیر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مثلاً بائع یہ کہے کہ میں یہ کپڑا نقد دس درہم میں اور ادھار بیس درہم میں فروخت کرتا ہوں، لیکن پھر کسی ایک بیع پر اتفاق کرتے ہوئے فریقین کے درمیان جدائی نہ ہوئی (تو یہ صورت ناجائز ہے، اور بیعتین فی بیعة میں داخل ہے) البتہ اگر فریقین ایک بیع پر یعنی نقد یا ادھار پر اتفاق کرتے ہوئے جدا ہو گئے تو اس صورت میں کوئی حرج نہیں

امام عبدالرزاق نے مصنف عبدالرزاق میں امام زہری، طاؤس، اور سعید بن المسیب سے نقل کیا ہے یہ حضرات فرماتے ہیں:-

”لاباس بان يقول: ابيعك هذا الثوب بعشرة الى شهر، او بعشرين الى شهرين، فباعه على احملهما قبل ان يفارقه فلا باس به، و هكذا عن قتادة“

(مصنف عبدالرزاق، ج ۸ ص ۱۳۶)

”اس صورت میں کوئی حرج نہیں کہ بائع یہ کہے کہ میں یہ کپڑا ایک ماہ کے ادھار پر دس درہم میں اور دو ماہ کے ادھار پر بیس درہم میں فروخت کرتا ہوں۔ اور پھر جدائی سے پہلے ایک صورت پر اتفاق کر کے کپڑا بیچ دیا تو اس میں کوئی حرج نہیں، امام قتادہ سے بھی یہی منقول ہے“

امام محمد بن حسن شیبانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

قال ابو حنیفۃ فی الرجل یكون له علی الرجل مائة دینار الی اجل، فاذا حلت قال له الذی علیہ الدین، یعنی سلعة یكون منها مائة دینار نقداً، بمائة وخمسين الی اجل، ان هذا جائز، لانها لم یشرطاً شیئاً ولم یدکر امرأ یفسد به

الشراعی (کتاب الحجۃ علی اهل الدین، ج ۲ ص ۶۹۳ باب لم یجوز فی الدین ولا یجوز فیہ)

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص کے دوسرے کے ذمے سو دینار دین تھے، جو معین تاریخ پر ادا کرنے تھے۔ جب وہ معین تاریخ آئی تو اس شخص نے دوسرے شخص سے جس پر دین تھا۔ یہ کہا کہ فلاں سالان جس کی قیمت نقد کے اعتبار سے سو دینار ہے، مجھے ادھار ایک سو پچاس دینار میں فروخت کر دو۔ یہ صورت جائز ہے، اس لئے کہ اس عقد کے اندر فریقین نے کوئی شرط نہیں لگائی۔ اور نہ ہی فریقین نے کسی ایسی چیز کا ذکر کیا ہے، جو اس معاملے کو فاسد کر دے“

غیر مسلم ممالک کے عالمی بینکوں سے حاصل ہونے والے سود کو استعمال میں لانا

علماء اور بینک کے ماہرین کی رپورٹ میں غور و خوض
سوال :

اسلامی ترقیاتی بینک، جدہ کی نگران بورڈ کا اجلاس مؤرخہ ۱۰/ربیع الاول ۱۳۹۹ھ میں منعقد ہوا۔ اس اجلاس کا مقصد اسلامی ترقیاتی بینک کو غیر مسلم ممالک کے عالمی بینکوں میں رکھی ہوئی رقم پر حاصل ہونے والے سود کو استعمال میں لانے کے بارے میں شرعی نقطہ نظر سے غور و خوض کرنا تھا۔

چنانچہ فاضل علماء کی رپورٹ میں پیش کردہ تجاویز کی روشنی میں بینک کی نگران بورڈ نے یہ فیصلہ کیا کہ اس عالمی بینک سے حاصل ہونے والے سود کا پچاس فیصد ”ایپیشل فنڈ“ کے طور پر رکھا جائے، یہ ایپیشل فنڈ عالمی مارکیٹ میں کام کرنے والے بینکوں کی شاخوں میں رکھی ہوئی امانتوں کا پچاس فیصد ہوگا، اور اس ”ایپیشل فنڈ“ کا مقصد یہ ہے کہ بینک میں امانت کے طور پر رکھی ہوئی کرنسی کی قیمت میں اتار چڑھاؤ کے نتیجے میں بینک کے سرمائے کی قیمت میں جو خسلہ اور نقصان ہوگا۔ اس کی تلافی کے لئے یہ ”ایپیشل فنڈ“ مختص ہوگا۔

اور دوسرے پچاس فیصد سود کو ”معوذۃ خاصہ“ کے لئے مخصوص کرنے کا فیصلہ کیا۔

نگران بورڈ کے فیصلے کے نتیجے میں اس ”معوذۃ خاصہ“ کو مندرجہ ذیل اغراض میں صرف کیا جائے گا:-

(الف) ممبر ممالک کی معاش، مالی، اور بینکاری کی سرگرمیوں کو اعتدال میں رکھنے کے سلسلے میں تربیت و تحقیقات میں شریعت کے احکام کے مطابق اس کو صرف کیا جائے گا۔ اس مقصد کے حصول کے لئے ۱۴۰۱ھ (۱۹۸۱ء) میں جدہ ”المعهد

الاسلامی للبعوث والتدرب کی بنیاد رکھی گئی ہے، اس وقت یہ ادارہ تحقیقات اور تربیت کے میدانوں میں اپنا فریضہ انجام دے رہا ہے۔

(ب) نامکملی حوادث اور آفات کی صورت میں ممبر مملک اور اسلامی سوسائٹیں کو مسکن اور مناسب خدمات کی شکل میں بطور اعانت اس "معونۂ خاصہ" میں سے رقم ادا کی جائیگی۔

(ج) اسلامی مسائل کی تائید اور ان کو انجام دینے کے لئے ممبر مملک کو مالی امداد کی فراہمی اس "معونۂ خاصہ" سے کی جائے گی۔

(د) ممبر مملک کو فنی امداد کی فراہمی بھی اس "معونۂ خاصہ" سے کی جائے گی۔

اب سوال یہ ہے کہ کیا غیر مسلم مملک کے عالمی بینکوں سے حاصل ہونے والے سود کو مندرجہ بالا تفصیل کے مطابق "ایڈیشنل فنڈ" یا "معونۂ خاصہ" میں رکھ کر اس سے فائدہ حاصل کرنا جائز ہے یا نہیں؟

جواب :

اس سلسلے میں علماء شریعت کا جو اجماع مورخہ ۱۱/۳/۱۳۹۹ھ کو ہوا تھا۔ اس میں ان علماء نے جو متفقہ سفارشات پیش کی تھیں۔ ہم بھی ان سفارشات کے ساتھ موافقت کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ ان بینکوں کا سود بھی حقیقت میں عین رباعی ہے، اور جسور فقہاء کا صحیح اور مختار قول یہی ہے کہ سود حرام ہے۔ اگرچہ وہ کسی حربی سے لیا جائے۔ لہذا مسلمان کے لئے اس سود کو وصول کر کے اپنے ذاتی کاموں میں خرچ کرنا جائز نہیں۔

لیکن دوسری طرف ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ موجود حالات کے لحاظ سے غیر مسلم ممالک کے بینکوں میں سود کی بھلدی رقم کو چھوڑنا بھی مناسب نہیں ہے۔ اس لئے ان علماء نے اس سے بچنے کے لئے یہ صورت نکالی کہ اولاً تو بینک اس بات کی پوری کوشش کرے کہ جتنا جلد ممکن ہو اپنی رقم سودی بینکوں میں رکھوانے سے کسی طرح خلاصی حاصل کریں۔ لیکن جب تک یہ عمل مکمل نہ ہو جائے اس وقت تک بینک کو جو سود اس رقم پر ملے وہ اس کو علیحدہ اکاؤنٹ میں رکھے، اور پھر اس کو فقراء اور غریبوں پر خرچ

کرے۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ سودی بینکوں سے حاصل ہونے والی سود کی نصف رقم آپیشل فنڈ میں رکھ دی جائے تو میرے نزدیک یہ صورت شرعاً جائز نہیں، اس لئے آپیشل فنڈ بینک کے تمام اثاثوں ہی کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ اور بعض اوقات ہنگامی طور پر سرمایہ کی قیمت میں کمی کی وجہ سے بینک کو جو نقصان ہوتا ہے۔ اس کی تلافی اس آپیشل فنڈ سے کی جاتی ہے۔ اور اوپر ہم بیان کر چکے ہیں کہ بینک کے سود سے انتفاع کسی حل میں بھی جائز نہیں۔

لہذا اسلامی بینک کو چاہئے کہ وہ غیر اسلامی بینک سے حاصل ہونے والے سود کو صرف معونۃ خاصہ کے مقصد کے لئے مختص کر دے۔

لیٹر آف کریڈٹ جاری کرنے پر بینک کا اجرت یا کمیشن لینا

سوال :

جو لوگ باہر سے مل منگواتے ہیں، ان کو کسی بینک میں ایل سی کھلوانی پڑتی ہے۔ جس کے نتیجے میں بینک اس کے لئے ”لیٹر آف کریڈٹ“ جاری کرتا ہے۔ اور جس میں بینک اس شخص کی ضمانت لیتا ہے۔ اور پھر بینک اس ضمانت پر معلوضہ وصول کرتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا بینک کے لئے اس ضمانت پر معلوضہ وصول کرنا جائز ہے؟

جواب :

اس موضوع پر میں نے ڈاکٹر رفیق مصری کی تجویز کا جائزہ لیا۔ لیکن اس مسئلے میں میرا وہی جواب ہے جو ”سروس چارج“ کے مسئلے میں عرض کیا۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ کفالت یا ضمانت پر اجرت لینا شرعاً حرام ہے، میرے علم کے مطابق کسی ایک فقیہ نے بھی اس کو جائز نہیں کہا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسی اجرت ہے جو کسی مال یا عمل کے عوض میں نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اسلامی فقہ میں کفالت کو عقد تہویع میں شمار کیا جاتا ہے۔ عقود معلوضہ میں شمار نہیں ہوتا اور یہ ایسی واضح بات ہے۔ جس کے لئے دلیل کی بھی ضرورت نہیں۔

البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ ”کفیل“ کے لئے نفس کفالت پر تواجرت لینا جائز نہیں، لیکن اگر کفیل کو اس کفالت پر کچھ عمل بھی کرنا پڑتا ہے۔ مثلاً اس کے بدلے میں اس کو لکھنا پڑھنا پڑتا ہے۔ اور دوسرے دفتری امور بھی انجام دینے پڑتے ہیں، یا مثلاً کفالت کے سلسلے میں اس کو ”مضمون لہ“ (جس کے لئے ضمانت لی گئی ہے اور ”مضمون عنہ“ جس کی طرف سے ضمانت لی ہے) سے ذاتی طور پر یا خط و کتابت کے ذریعہ رابطہ کرنا پڑتا ہے۔ اس قسم کے دفتری امور کو تبرعاً انجام دینا ضروری نہیں، بلکہ کفیل کے لئے مکفول لہ سے یا مکفول عنہ سے ان تمام امور کے انجام دینے پر اجرت مثل کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔

آج کل جو بینک کسی کی ضمانت لیتے ہیں تو وہ صرف زبانی ضمانت نہیں لیتے۔ بلکہ اس ضمانت پر بہت سے دفتری امور بھی انجام دیتے ہیں۔ مثلاً خط و کتابت کرنا کاغذات وصول کرنا، پھر ان کو سپرد کرنا، رقم وصول کرنا، پھر اس کو بھیجتا وغیرہ۔ اور ان کاموں کے لئے اسے ملازمین، عملہ، دفتر، عمارت اور دوسری ضروری اشیاء کی ضرورت پڑتی ہے۔ اب بینک جو یہ تمام امور انجام دے رہا ہے۔ یہ فری ہنڈ میں مفت انجام دینا اس کے لئے واجب نہیں ہے۔ چنانچہ ان امور کی انجام دہی کے لئے بینک کے لئے اپنی گاہکوں سے مناسب اجرت لینا جائز ہے، البتہ نفس ضمانت پر اجرت لینا جائز نہیں۔

اور پھر بینک بائع اور مشتری کے درمیان واسطہ بھی بنتا ہے۔ اور بحیثیت دلال یا وکیل کے بہت سے امور انجام دیتا ہے، اور شرعاً دلالی اور وکالت پر اجرت لینا جائز ہے۔ لہذا ان امور کی ادائیگی میں بھی بینک کے لئے اپنے گاہک سے اجرت کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔

چنانچہ اب بینک کے لئے گاہک سے دو قسم کی اجرتوں کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔

۱۔ لیٹر آف کریڈٹ جاری کرنے پر بینک کو جو دفتری امور انجام دینے پڑتے ہیں ان امور پر اجرت طلب کرنا جائز ہے۔

۲۔ وکالت یا دلالی پر اجرت طلب کرنا جائز ہے۔

البتہ بینک اپنے گاہک سے یہ دو قسم کی جو اجرتیں وصول کرے گا، اس میں یہ

ضروری ہے کہ وہ اجرت ان کاموں کی اجرت مثل سے زائد نہ ہو اس لئے کہ اگر یہ اجرت مثل سے زائد ہوگی تو پھر یہ تو نفس ضامن پر اجرت وصول کرنے کا ایک حیلہ بن جائے گا۔ جیسا کہ ہم نے سوال نمبر ایک کے جواب میں تفصیل سے عرض کر دیا ہے۔

بہر حال، جب تک کو یہ دو قسم کی اجرتیں حاصل ہو گئیں تو اب نفس ضامن پر اجرت لینے کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہی۔ جہاں تک ڈاکٹر رفیق مصری کی اس تجویز کا تعلق ہے کہ چونکہ پہلے زمانے میں ایک شخص محض تبرعاً و احساناً دوسرے شخص کی ضمانت دیتا تھا۔ مگر چونکہ اب ضمانت دینا ایک منظم پیشہ اختیار کر گیا ہے اس لئے نفس ضمانت پر اجرت لینا ان حالات میں جائز ہونا چاہئے ہم قاتل احرام ڈاکٹر رفیق صاحب کی اس تجویز سے کسی طرح بھی اتفاق نہیں کر سکتے۔ اور اس کی کئی وجوہات ہیں۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ اگر ہم ابتداء ہی اس بات کو تسلیم کر لیں کہ اگر کوئی شخص انفراداً کوئی ایسا عمل کرے جس پر اسکو اجرت لینا جائز نہ ہو لیکن اگر وہی عمل منظم پیشے کی شکل میں اختیار کر لے تو اس پر اجرت لینا جائز ہو جائے گا، اگر ہم اس دلیل کو درست تسلیم کر لیں تو پھر اس دلیل کی بنیاد پر یہ بھی کہا جائے گا کہ چونکہ پہلے زمانے میں قرض دینے کا معاملہ صرف قرض دینے والے حبر عین تک منحصر تھا، اس لئے کسی شخص کو بطور قرض کے بہت بڑی رقم کی ضرورت تو ہوتی نہیں تھی، اس کے علاوہ اس زمانے میں تبرعاً قرض دینے والے افراد بہت ہوتے تھے۔ مگر چونکہ آج کے دور میں لوگوں کو بطور قرض بڑی بڑی رقموں کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور تبرعاً قرض دینے والے لوگ بھی اب موجود نہ رہے، اس لئے اب قرض دینے کا معاملہ ایک پیشہ اختیار کر گیا ہے جس کے لئے تک قائم کئے گئے ہیں۔ لہذا اب نفس قرض پر اجرت کا مطالبہ کرنا جائز ہونا چاہئے۔

اب ظاہر ہے کہ قرض کے معاملے میں اس دلیل کو قبول کرتے ہوئے کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ قرض پر اجرت کا مطالبہ کرنا جائز ہے، اسی طرح "ضمانت" کے معاملے میں بھی اس دلیل کو قبول نہیں کیا جائے گا۔

جہاں تک امام، مؤذن اور معلم وغیرہ کی اجرت کا تعلق ہے، تو یہ ایک

مجتہد فیہ مسئلہ تھا، بہت سے فقہاء مثلاً امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ نے اس اجرت کو شروع سے جائز کہا ہے، اور اس کے جواز پر بعض احادیث سے استدلال کیا ہے، چنانچہ جب ضرورت زیادہ ہوئی، اور ان خدمات کے لئے متبرعین کا فقدان ہو گیا تو ضرورتاً فقہاء حنفیہ نے اس اجرت کو جائز قرار دیا۔ لیکن جہاں تک ”ضمانت“ پر اجرت کا تعلق ہے تو یہ کوئی مجتہد فیہ مسئلہ نہیں ہے، (بلکہ متفقہ مسئلہ ہے) اس لئے ”ضمانت“ پر اجرت لینے کے مسئلے کو طاعات پر اجرت لینے پر قیاس کرنا درست نہیں۔

جہاں تک لکڑیاں کاٹنے کے لئے یا شکر کرنے کے لئے کسی کو اجرت پر لینے کا تعلق ہے تو یہ اصلاً جائز ہے، اور لکڑیاں اور شکر کئے ہوئے جانور اجرت پر لینے والے کی ملکیت ہوں گے، اجیر (مزدور) کے نہیں ہوں گے۔ اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ اجرت پر لینے والا کوئی فرد ہو یا تجارتی کمپنی ہو۔

۲۔ ہر حال، جب اوپر کی تفصیل سے یہ معلوم ہو گیا کہ بینک کے لئے اپنے گاہک سے دو قسم کی اجرت لینا جائز ہے، ایک دفتری امور کی انجام دہی پر اجرت لینا، دوسرے وکالت پر اجرت لینا، لہذا اب ”عمل ضمانت“ پر اجرت لینے کو جائز کرنے کی بھی ضرورت باقی نہیں رہی۔ اس لئے کہ ان دونوں قسم کی اجرت کی مقدار کی تعیین کو بینک پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ لہذا جبک کو اس کی گنجائش ہے کہ ان دونوں کاموں کی اتنی جرت مقرر کر دے جو موجودہ دور کے عرف مطابق ان خدمات کے لئے کافی ہو جو خدمات بینک نے انجام دی ہیں۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم